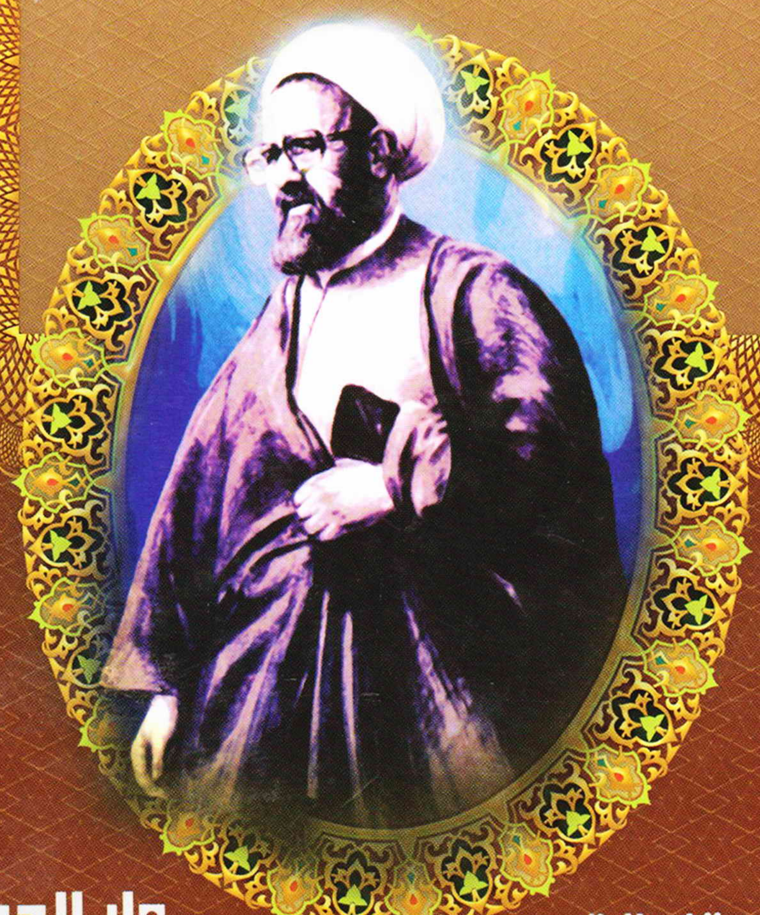
سلسلة أصول الدين

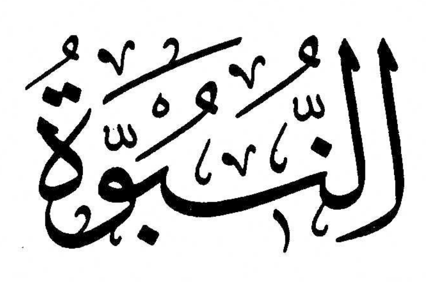
النبوّة

مؤلفات الشهيد مطهري



مؤسسة ام القرى

دار الحوراء





بحوث وحوارات

الاتحاد الإسلامي للأطباء


بسم الله الرحمن الرحيم

سلسلة أصول الدين

٣

النبوة

بحوث وحوارات
الاتحاد الإسلامي للأطباء

تأليف

الشهيد مرتضى مطهري

نقله إلى العربية
جواد علي كسار

دار الحوراء
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة المترجم

عرفت البشرية ظاهرة النبوّة منذ فجر تاريخها، حيث شاءت إرادة السماء أن يكون الإنسان الأوّل في عالم الخليقة هو النبي الأول على خط النبوات الذي امتد منذ أبي البشر آدم (عليه السلام) وإلى خاتم النبيين محمّد (صلّى الله عليه وآله) في مسيرٍ تواتر فيه الأنبياء حتى بلغ عددهم مئة ألف نبي وأربعة وعشرين ألف نبي على ما هو مشهور بعض الرويات[1].

(١) عن الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) عن آبائه عن النبي (صلّى الله عليه وآله)، قال: « خلق الله عز وجل مئة ألف نبي وأربعةً وعشرين ألف نبي، أنا أكرمهم على الله ». بحار الأنوار، ج ١١، ص ٣٠، طبعة مؤسسة الوفاء، بيروت. وعن الشيخ الصدوق قوله في كتابه « الاعتقادات »: « اعتقادنا في عدد الأنبياء أنّهم مئة ألف نبي وأربعة وعشرون ألف نبي » اعتقادات الشيخ الصدوق، ص٩٦.
ومع أن هذا الرقم مشهور في رواية أبي ذر عن النبي وفي خبر ابن عبّاس إلّا أن هناك ما يعارضها ممّا يشير إلى أن عددهم أقل حيث يصل إلى (٨٠٠٠) نبي، أو أكثر إذ بلغت به بعض الأخبار (٣٢٠٠٠٠)، وبعضها الآخر (١٤٠٠٠٠) نبي. ينظر: بحار الأنوار، ج ١١، ص ٣١١، ٦٠؛ ج١٦، ص ٣٥.

وأيّاً ما كان عددهم فمنهم من قصّ القرآن خبرهم ومنهم من لم يقصص «ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك »[٢]. والذين قصّهم (سبحانه) بالاسم هم (٢٦) نبيّاً[٣]، فيما عدا من ذكرهم بالتوصيف والكناية في مثل قوله (جل جلاله) : «ألم ترإلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً »[٤].

ويبقى ذروة هذا الخط وسادة الأنبياء هم أولو العزم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمّد صلوات الله عليهم أجمعين، الذين عناهم الذكر الحكيم بقوله : « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل »[٥].

ومع أن الخريطة الجغرافية لهؤلاء الرسل الكرام تشير إلى تكاثف انبثاقهم من مناطق بعينها لا تكاد تتعدى المثلث الواقع بين فلسطين والشام ومصر، الحجاز والعراق، إلّا انّ الحقائق الدينيّة ونصوص القرآن الكريم بالأخص، تعضدها الفلسفة الخاصة التي تقوم عليها بعث النبوات تشير إلى عدم وجود أمّة إلّا وفيها من السماء خبر ونذير « وإن من أمّةٍ إلّا خلا فيها نذير »[٦]، « ولكل أمّة رسول »[٧]، « وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً »[٨] وذلك : « لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل »[٩].

---

(٢) المؤمن : ٧٨ .

(٣) وهم : آدم، نوح، إدريس، هود، صالح، إبراهيم، لوط، إسماعيل، اليسع، ذو الكفل، الياس، يونس، إسحاق، يعقوب، يوسف، شعيب، موسى، هارون، داود، سليمان، أيوب، زكريا، يحيى، إسماعيل صادق الوعد، عيسى ومحمّد صلّى الله عليهم أجمعين.

(٤) البقرة : ٢٤٦.

(٥) الاحقاف : ٣٥.

(٦) فاطر : ٢٤.

(٧) يونس : ٤٧.

(٨) الإسراء : ١٥.

(٩) النساء : ١٦٥.

الرؤى التفسيرية في الفكر الإسلامي

على عراقة ظاهرة النبوة في الحياة الإنسانية امتدت إلى جوارها ظاهرة أخرى لم تقلّ عنها عراقة وإن تأخّر ظهورها زمنياً على ظهور النبوة ذاتها؛ تمثّلت في السعي لتفسير حقيقة النبوة وما يلازمها من وحي وإعجاز وعصمة وغير ذلك.

لقد تعدّدت القراءات بتعدّد المشارب المنهجية وتفاوت الاتجاهات والرؤى. وفي داخل منطقة الفكر الإسلامي تحدّث الفلاسفة والمتكلّمون والمفسّرون حتى تراكم في المكتبة الإسلامية عدد وافر من الكتابات التي تشكّل ذخيرة معرفية ضخمة على هذا الصعيد.

وكذلك استمرت جهود المسلمين في الأعصار الأخيرة بتقديم اجتهادات لقراءة ظاهرة النبوة في ضرورتها ولوازمها ومعطياتها في حياة الإنسان وما تزال؛ حيث سنختار في هذه المقدّمة الإشارة إلى نماذج منها.

الطباطبائي في «الميزان»

خصّص السيّد محمد حسين الطباطبائي بحوثاً واسعة في تفسيره «الميزان» تناول فيها النبوة على محاور متعدّدة شملت مبحث النبوة العامة، الوحي، الإعجاز، عصمة الأنبياء بالإضافة إلى بحوث فرعية أخرى.

النبوة عند صاحب «الميزان» هي حالة إلهية يدرك بها الإنسان المعارف التي تفضي إلى ارتفاع الاختلاف والتناقض في الحياة الإنسانية[١٠]. هذا

---

(١٠) الميزان، ج٢، ص١٣١.

التعريف الوظيفي الذي يقدّمه الطباطبائي للنبوة ينطلق من نظام تحليلي للوجود الإنساني يرتكز إلى عنصرين أساسيين، هما:

أوّلاً: إن الإنسان سائر بحسب فطرته نحو الاختلاف، الناتج أساساً من جريه طبعاً على غريزة الاستخدام أو «قريحة الاستخدام» بحسب تعبير الطباطبائي نفسه، التي تفضي بقناعة الإنسان وتصديقه بأنه «يجب أن يستخدم كل ما يمكنه استخدامه في طريق كماله»[11] ومَن ثمَّ سعيه لاستخدام كل ما يحقّق النفع لذاته والابقاء على حياته.

ثانياً: بيدَ أن الإنسان لا يعيش حياته على الأرض لوحده منعزلاً دون خلق الله الآخرين، بل هو مدفوع بطبعه أيضاً لأن يشترك في ممارسة الحياة مع الآخرين ضمن النزعة التي تشتهر في الدراسات الإنسانية (الانثربولوجية) بمقولة: الإنسان مدني بالطبع.

فالإنسان الذي يرى نفسه مدفوعاً لتوظيف كل شيء لخدمته بحكم «قريحة الاستخدام»، يرى النزعة ذاتها عند بقية بني الإنسان ممّا يفضي إلى وقوع الاختلاف وظهور الحاجة إلى جامع مشترك تلتقي عليه الإنسانية اضطراراً يتمثّل بحسب تعبير الطباطبائي بـ«وجوب اتخاذ المدنية، والاجتماع التعاوني، ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كل ذي حق حقّه»[12] من خلال عنصر «العدل الاجتماعي»[13] الذي ينهض بمهمّة إيجاد التوازن المطلوب لدوام الحياة الإنسانية.

---

(١١) الميزان، ج ٢، ص١١٦.
(١٢) المصدر السابق، ص١١٧.
(١٣) الميزان، ج ٢، ص١١٧.

هذا الاختلاف الذي يدفع للانحراف عمّا يقتضيه المجتمع الصالح من العدل الاجتماعي، كان لا بدَّ وأن يظهر في عالم الخليقة الإنسانية بحكم « قريحة الاستخدام » التي جرى عليها الطبع الإنساني من جهة وبحكم الاختلاف الضروري الواقع بين الأفراد من جهة أخرى، ممّا استدعى الحاجة إلى التشريع[١٤] أو إلى النبوّة[١٥] أو إلى الدين[١٦] بتعبير أشمل لينال كل ذي حق حقّه وفق الرؤية التي تقوم عليها المنظومة الفكرية للطباطبائي.

وإلى هذه الحقيقة تشير آيات الذكر الحكيم في مثل قوله (سبحانه): « كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه »[١٧]، وكذلك قوله: « وما كان الناس إلّا أمّة واحدة فاختلفوا »[١٨].

وعلى هذا الضوء ينتهي الطباطبائي إلى صياغة دليل النبوة العامة والحاجة إليها في الحياة الإنسانية على أسس وظيفية ينتهي فيها إلى القول: « إن هذا ـ أعني تأدية الفطرة إلى الاجتماع المدني من جهة وإلى الاختلاف من جهة أخرى ـ وعنايته تعالى بالهداية إلى تمام الخلقة، مبدأ حجّة على وجود النبوة؛ وبعبارة أخرى دليل النبوة العامة »[١٩].

يواجه هذا النمط من الاستدلال بسؤالين أساسيين:

الأوّل: كيف تفضي الفطرة بذاتها إلى الاختلاف، والمفروض أنها تهدي إلى سعادة الإنسان وكماله؟

---

(١٤) المصدر السابق، ص١١٨.

(١٥) الميزان، ج٢، ص١٢٥، ١٣٠.

(١٦) المصدر السابق، ص١٢٠، ١٣٠.

(١٧) البقرة: ٢١٣.

(١٨) يونس: ١٩.

(١٩) الميزان، ج٢، ص١٣١.

الثاني: إذا كانت النبوة هي التي تضطلع بدور هداية الإنسان ورفع الاختلاف فأي دور يبقى للعقل الإنساني وللفطرة وللميل الطبيعي الذي يسوق صوب التكامل، ولماذا لا تنهض هذه العوامل - مجتمعة أو منفردة - بدور حلّ الاختلاف وهداية الإنسان بدلاً من أن يتطلّع الإنسان إلى السماء لتسعفه بالأنبياء في حلّ مشكله على الأرض؟

دور الفطرة وحدود العقل

لا يتهرّب السيّد الطباطبائي ممّا يذهب إليه ويكرّره بإصرار من أن الفطرة هي منشأ ظهور الاختلاف الذي دعت إليه «قريحة الاستخدام» كما أملت في الوقت ذاته الحاجة إلى «الاجتماع والمدنية»، لأنّه يرى أنه لا ضير في تزاحم حكمين فطريين بشرط أن يكون فوقهما ثالث يحكم بينهما؛ تماماً كما هو الحال في الإنسان الذي تتسابق قواه في أفعاله فيفضي ذلك إلى التزاحم، ليأتي دور العقل الذي يفصل بين هذه القوى ويقدر لكل واحد منها ما لا يزاحم الأخرى في فعلها.

فسلوك فطرة الإنسان إلى المدنية من جهة ثم سلوكها إلى الاختلاف من جهة أخرى لا ضير فيه ما دام «الله يرفع التنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء»[٢٠].

ثم إن الفطرة تنهض بدور الهداية الإجمالية، على حين تنهض النبوة بالهداية التفصيلية. والهداية الإجمالية يمكن أن تجامع الضلال بمعنى الجهل

---

(٢٠) الميزان، ج ٢، ص ١٢٥.

بالتفاصيل حين تكون الإنسانية على الفطرة دون نبوة، ومن ثم تأخذ النبوة دورها إلى جانب الفطرة من دون تضارب بين الاثنين، بل ثَمَّ بينهما تكامل واضح بحسب رأيه[٢١].

وأمّا بشأن دور العقل وحدوده في هذه العملية، فإنَّ الواقع في الحياة الإنسانية هو الاختلاف الناشئ بدوره عن «قريحة الاستخدام» التي تملي على الإنسان أن يستفيد من جميع من حوله وما حوله لتحقيق مصلحته ودوام حياته ومنفعته. الأمر الذي يفضي باشتراك هذه القريحة بين الناس أجمعين، إلى اختلاف المصالح وتضاربها بين مصلحة إنسان وآخر من جهة وبين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية من جهة أخرى، ممّا يؤدّي إلى غياب التوازن وتعطيل عملية العدل الاجتماعي في المجتمع.

وعملية رفع اختلاف مثل هذه تعود إلى تضارب المصالح وتفاوت النظرة إلى المفاسد والمصالح، هي مهمّة ترجع -لو أنيطت بالعقل- إلى العقل العملي دون العقل النظري.

فمهمّة العقل النظري أنّه ينهض بوظيفة إدراك حقائق الأشياء، على خلاف العقل العملي الذي يحكم بحسن الأشياء وقبحها، ويفصل بين خير الأفعال وشرّها بالمصلحة والمفسدة.

صحيح أنّ العقل العملي عنصر مشترك بين أفراد النوع الإنساني وموهبة من مواهب الوجود المكنونة في الإنسان، إلّا أنه لا يصلح لرفع الاختلاف لهذا السبب نفسه. فقد تقدّم أن كل إنسان يميل طبعاً للإفادة ممّا حوله وتوظيف من

(٢١) الميزان، ج ٢، ص ١٤٣.

حوله بحكم «قريحة الاستخدام»، ومن ثمَّ فإنّ هذا الإحساس الباطن المكنون في كل إنسان والذي يحرّكه في الخارج هو الذي سيتحوّل إلى رصيد يغذّي العقل العملي لدى الإنسان بالطاقة ما دام على فطرته الأولى مقطوعاً عن هداية السماء، وعقل عملي مشحون بأحاسيس فطرية بدائية لا يمكن أن يرفع الاختلاف ما دام رصيده الذي يغذيه هو ذلك الإحساس الفطري الذي يدعو بنفسه إلى الاختلاف. وعندئذ «فلا غناء عن تأييد إلهي بنبوّة تؤيّد العقل»[٢٢].

وأمّا بشأن الفطرة ولماذا لا تنهض بالدور بدلاً من النبوة، ومن ثم ما هو وجه الحاجة إليها إذا نهضت النبوة بالدور؟ فملخّص ما يذكره الطباطبائي أن الفطرة وحدها لا يتأتى لها رفع الاختلاف والنهوض بسعادة الإنسانية وكمالها وتحقيق ذلك خارجياً في حياة الناس وبالفعل إلّا بمعين يعينها على ذلك، وهذا المعين هو النبوة، لأنّ الفطرة تنهض بالهداية الإجمالية وحسب دون الهداية التفصيلية التي يحتاج إليها الإنسان وتكفلها النبوات وهدي السماء.

بيدَ أنه يردف ذلك بتوضيح يكرّره مراراً في بحوث «الميزان» وكتاباته الأخرى؛ مؤدّاه أنَّ النبوة ليست شيئاً زائداً على الفطرة، ولا الفطرة غريبة على النبوة.

فحقيقة النبوة أنّها كمال فطري للإنسان مكنون فيه، ولكن غاية ما في الأمر أنه لا يرتقي إليه فعلاً إلّا آحاد من الناس شملتهم العناية الإلهية. وإذا أردنا أن نستعين بالشيخ مرتضى مطهري ـ ألمع شرّاح الطباطبائي ـ فإنّ حقيقة النبوة التي ترتد إلى الوحي ـ في واحدٍ من أبرز وجوهها ـ هي استعداد موجود لدى

---

(٢٢) الميزان، ج ٢، ص ١٤٨، ١٥٣.

البشر جميعاً يبرز لديهم بدرجات متفاوتة، أشدّها وأكثفها هي التجلّي الذي يبرز لدى الأنبياء. على أساس هذا التوحّد الذي يقيمه الطباطبائي بين الفطرة والنبوة ينتهي إلى القول: «لا حقيقة النبوة أمر زائد على إنسانية الإنسان الذي يسمّى نبيّاً، وخارج عن فطرته، ولا السعادة التي تهتدي سائر الأمّة إليها أمر خارج عن إنسانيتهم وفطرتهم، غريب عمّا يستأنسه وجودهم الإنساني، وإلّا لم تكن كمالاً وسعادة بالنسبة إليهم»[٢٣].

وإذا يعود الإشكال عندئذ إلى النبوة ذاتها والفائدة منها إذا لم تكن أمراً خارجاً عن الفطرة، حيث يصير السؤال: ولماذا لا يكتفى بالفطرة وحدها؟ فإنّ «السيّد» يعود بعد تحليل تلتقي مقدّماته بما سلف وأن ذكره من أن الفطرة لا تكفي وحدها، لأنّ العقل العملي المستمد منها هو بنفسه الداعي إلى الاختلاف، ممّا يحتاج إلى متمّم تمثّله النبوة التي تعدّ ضرباً خاصّاً من الشعور؛ مؤكّداً هذه المرّة على اختلاف الشعور الفكري الناتج عن النبوة، عن ذلك الشعور الناتج عن مزاولة الإنسان النتائج الفكرية من طريق مقدّماتها العقلية[٢٤].

هذه أهم العناصر التي تدخل في تشكيل النظام الفكري الذي يدرس السيد الطباطبائي ظاهرة النبوة على أساسه، من زاوية أنّ حقيقة هذه الظاهرة -من حيث الوصف- هي إرشاد الناس بالوحي[٢٥]، ومن ثمّ فإنّ الوحي -الذي هو نوع تكليم إلهي- من لوازم النبوة[٢٦].

---

(٢٣) الميزان، ج٢، ص١٥٢.
(٢٤) الميزان، ج٢، ص١٥٣ فما بعد.
(٢٥) المصدر السابق، ص١٣٩.
(٢٦) الميزان، ج٢، ص١٤٢.

الصدر في «الفتاوى الواضحة»

يتميّز السيّد محمد باقر الصدر على غيره من مفكّري المسلمين خلال العقود الأخيرة بقدرات منهجية فائقة على عرض المسألة - أي مسألة يتناولها - وتحليلها وترسم سُبل الحل لها. وقد ضاعف من فاعلية منهجيته استناده إلى جهاز عقلي محكم، ورصيد متميّز في الأصالة الإسلامية تشهد له قابلياته الفقهية والقرآنية والكلامية والفلسفية.

لقد تناول الصدر ظاهرة تفسير النبوة من خلال بحثه لحاجة الإنسانية إلى الدين في التحليل الذي قدّمه للمشكلة الاجتماعية المعاصرة في مقدّمة كتاب «فلسفتنا» قبل حوالي خمسة عقود، ثمَّ في الدراسة الموسّعة «نسبياً» التي شكّلت مادة الحلقة الأولى لكتاب «المدرسة الإسلامية» التي جاءت بعنوان «الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية». ثمَّ إشارات للتحليل ذاته في كتاب «اقتصادنا»، وأخيراً عادَ لدراسة مبحث النبوة بشكل منهجي منظّم في الرسالة العقائدية التي قدّم بها رسالته الفقهية «الفتاوى الواضحة» وفي كتاب «الإسلام يقود الحياة» بحلقاته الست.

وفي الحقيقة إن المادة التي يستند إليها الصدر لم تتغيّر رغم امتداد العقود وتنوّع المحاولات، بل تكاد تتشابه حتى في الألفاظ وطريقة العرض. فهو يذهب إلى أن الإنسان يعيش في سلوكه غريزة حب الذات، التي يعرّفها بقوله: «الغريزة التي لا نعرف غريزة أعمّ منها وأقدم، فكل الغرائز فروع هذه الغريزة وشعبها، بما فيها غريزة المعيشة»[٢٧]. وقد يعبّر عن حبّ الذات بحبّ اللذّة

---

(٢٧) المدرسة الإسلامية، الحلقة الأولى، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، محمد باقر الصدر، دار الزهراء، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٠، ص٧٨.

وبغض الألم أيضاً[٢٨].

بفعل هذه الغريزة التي تأخذ في تنظير الصدر موقعاً مماثلاً لما تأخذه «قريحة الاستخدام» عند الطباطبائي؛ يبدأ الإنسان يستأثر بما حوله وبمن حوله دون أن يحدّه رادع إلّا محدودية قوّته وطبيعة إمكاناته.

وما دام كل إنسان يعيش غريزة حب الذات ويتحرّك بمقتضاها، فستعيش الإنسانية مفارقات مفجعة بين من يستأثر وفق مفهوم اللذة والمنفعة لأنّه يملك قوّة أكبر وإمكانات أكثر وبين من لا يستطيع بالرغم من أنه يعيش المفهوم ذاته، من دون أن يراعي الأول مصلحة بقية الأفراد، أو مصلحة الجماعة

وهكذا تضحى الإنسانية مهدّدة بحاضرها ومستقبلها، إلّا أن يعاد تغيير سلوكها بتغيير مفهوم اللذة والمنفعة عند الإنسان من خلال ايمانه بقاعدة فكرية جديدة للحياة والكون تكفلها له النبوة أو الدين بتعبير أشمل.

وبتعبير الصدر نفسه: «والعالم أمامه سبيلان إلى دفع الخطر، وإقامة دعائم المجتمع المستقر:

أحدهما: أن يبدل الإنسان غير الإنسان، أو تخلق فيه طبيعة جديدة تجعله يضحي بمصالحه الخاصة في سبيل المجتمع ومصالحه.

والسبيل الآخر الذي يمكن للعالم سلوكه هو أن يطوّر المفهوم المادي للإنسان عن الحياة، وبتطويره تتطوّر طبيعياً أهدافها ومقاييسها»[٢٩].

والسبيل الثاني هو الذي تنهض به رسالة الدين الذي «يوحّد بين المقياس الفطري للعمل والحياة، وهو حب الذات. والمقياس الذي ينبغي أن

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) المدرسة الإسلامية، ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٤ بتغيير يسير.

يقام للعمل والحياة، ليضمن السعادة والرفاه والعدالة »[٣٠].

وفي النص إشارة إلى عدم أهلية العقل العملي للنهوض بمثل هذه المهمّة، وكذلك عدم كفاية الفطرة وحدها بعد أن نشأ الاختلاف في الواقع الإنساني، ومن ثَمَّ استمداد السماء التي تضطلع بالمهمّة من خلال بعث الأنبياء والرسل، حيث نهض هؤلاء بالمهمة من خلال أسلوبين:

الأوّل: تركيز التفسير الواقعي للحياة والنظر إليها كمقدّمة إلى حياة أخروية يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة، وهي العملية التي يطلق عليها الصدر بعملية ترسيخ « المقياس الخلقي »[٣١] عند الإنسان الذي يضمن المصلحة الشخصية ويحقّق في الوقت ذاته الأهداف الكبرى للحياة الاجتماعية وللاستخلاف الربّاني على الأرض.

الثاني: تعهّد الإنسان بتربية أخلاقية خاصّة تُعنى بتغذيته روحياً وتنمية الميول المعنوية فيه[٣٢].

أمّا في المقدّمة العقائدية التي مهّدت لـ« الفتاوى الواضحة » فقد فسّر الصدر النبوة على أساس وقوعها في الخط الذي يسوق الإنسان صوب التكامل، مع الحفاظ على إرادته واختياره، فبرغم وجود تنظيم ربّاني شامل يمتد إلى كل جوانب الكون والحياة إلّا أن الإنسان يتميّز على غيره بالهدفية والإرادة فهو « ليس مسيراً وفق قانون طبيعي صارم كما تسقط قطرة من المطر في مسار محدّد وفقاً لقانون الجاذبية »[٣٣].

ومرّة أخرى يعود الصدر لعرض دليل النبوة العامة أو حاجة الإنسانية إلى

---

(٣٠) المصدر السابق، ص ٩٠.

(٣١) المدرسة الإسلامية، ج ١، ص ٩١.

(٣٢) المدرسة القرآنية، ج ١، ص ٩٣.

(٣٣) الفتاوى الواضحة، المقدّمة العقائدية، ص ٥٥.

النبوة، من خلال ذلك التناقض الذي بيّنه تفصيلاً في دراسته للمشكلة الاجتماعية، حيث يكتب: «وعلى هذا الأساس واجه الإنسان تناقضاً بين ما تفرضه سنّة الحياة واستقرارها من سلوك موضوعي واهتمام بمصالح الجماعة وما تدعو إليه نوازع الفرد واهتمامه بشخصه من سلوك ذاتي واهتمام بالمنافع الآنية الشخصية»(٣٤).

ثم ينعطف للقول عن دور النبوة في حل هذا الإشكال في وجود الجماعة الإنسانية: «والنبوة بوصفها ظاهرة ربّانية في حياة الإنسان هي القانون الذي وضع صيغة الحل هذه بتحويل مصالح الجماعة وكل المصالح الكبرى التي تتجاوز الخط القصير لحياة الإنسان إلى مصالح للفرد على خطّه الطويل»(٣٥).

صيغة الحل التي يقترحها السيد الصدر تجمع في مركب واحد بين النبوة والمعاد اللذين يعدّهما واجهتين لصيغة واحدة، حيث يكتب: «وصيغة الحل هذه تتألّف من نظرية وممارسة تربوية معينة للإنسان على أساسها. والنظرية هي المعاد يوم القيامة، والممارسة التربوية على هذه النظرية عملية قيادية ربّانية، ولا يمكن إلّا أن تكون ربّانية لأنّها عملية تعتمد على اليوم الآخر أي على الغيب فلا توجد إلّا بوحي السماء وهي النبوة»(٣٦).

وهذه العملية بشقيها ـ المعاد والنبوة ـ تشكّل فيما يذهب إليه الصدر «الشرط الأساسي لتنمية ظاهرة الاختيار وتطويرها في خدمة المصالح الحقيقية للإنسان»(٣٧).

وفي آخر أثر تركه السيد الصدر عاد لتأكيد الفلسفة ذاتها، ولكن من زاوية

---

(٣٤) الفتاوى الواضحة، ص٥٦.

(٣٥) المصدر السابق، ص٥٧.

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) الفتاوى الواضحة، المقدّمة العقائدية، ص٥٧.

معالجة الوظيفة التغييرية التي تضطلع بها النبوة في الحياة الإنسانية. ففي الدراسة التي قدّمها الصدر قبل استشهاده بعنوان «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»[٣٨] أوضح وجود خطّين؛ الأوّل هو خط الخلافة في الأرض الذي أناب الله (سبحانه) بموجبه «الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون واعماره اجتماعياً وطبيعياً»[٣٩].

أمّا الخط الثاني فهو خط الشهادة الذي يتألّف من ثلاثة أصناف من الشهداء هم النبيون والرّبانيون والأحبار[٤٠]، وفاقاً لما ينص عليه الذكر الحكيم في قوله: «إنّا أنزلنا التوراة فيها هدىً ونور يحكم بها النبيّون الذين أسلموا للذين هادوا والرّبانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء»[٤١].

ولكن ما حاجة الإنسانية إلى الشهداء وبالذات إلى شهادة الأنبياء ـ حيث يدور حولهم البحث ـ وقد أنابها الله في ممارسة الاستخلاف الاجتماعي والطبيعي على الأرض؟

ترتد الإجابة إلى طبيعة التفسير الذي يقدّمه الصدر لمسار الخلافة على الأرض، هذا المسار الذي مرَّ بمراحل ثلاث، هي:

١ ـ مرحلة آدم (عليه السلام).

٢ ـ مرحلة الفطرة.

٣ ـ مرحلة بروز الاختلاف والحاجة إلى النبوة ووحي السماء.

---

(٣٨) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، وهذا البحث يمثّل الحلقة الرابعة من الحلقات الست التي تؤلّف كتاب «الإسلام يقود الحياة» الذي يعدّ آخر مؤلّفات السيد محمد باقر الصدر.

(٣٩) الإسلام يقود الحياة، ص ١٣٤.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٤١) المائدة: ٤٤.

ما يهمّنا هي المرحلة الثانية التي يذهب فيها الصدر إلى أن البشرية قطعت شـوطها الأول بـوصفها «أمّـة واحـدة وأنشأت المـجتمع المـوحّد مـجتمع التوحيد . . ، وكان الأساس الأوّلي لتلك الوحـدة ولهـذه الركـائز الفـطرة »[٤٢]. فالفطرة هنا عامل توحيد، ومقوّم لمجتمع توحيدي، وليست داعية فرقة كـما ذهب لذلك الطباطبائي.

فالفطرة عند الطباطبائي لا تفي بتشكيل المجتمع التوحيدي المتوازن، بخلاف الصدر الذي يسجّل نصّاً: «وهكذا شكّلت الفطرة في البـدايـة أسـاساً لإقامة مجتمع التوحيد »[٤٣]، وقد مرّت عـلى البشرية فـترة مـن الزمـن وهـي تمارس خلافتها من خلال مجتمع موحّد كما ينص على ذلك الصدر مستفيداً من نصوص قرآنية عدّة منها: «كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النبيين مبشّرين ومنذرين »[٤٤]، وقوله: « وماكان الناس إلّا أمّة واحدة فاختلفوا »[٤٥].

وإذا كان الاختلاف قد نشأ عند الطباطبائي بدافع الفطرة ذاتها وما تمليه « قريحة الاستخدام » من ناحية، وتأسيس الاجتماع المدني وما يمليه ذلك من تشريع لا يفي به العقل العملي ولا نزعة التكامل الطبيعي ولا الفطرة التـي هـي منشأ للاختلاف، فإنّ الاختلاف عند الصدر قد نشأ مـن بـعد مـرحـلة الفـطرة ـ وليس بسببها ـ وذلك بعد أن فقدت دورها كإطار توحيدي للجماعة البشرية، إثر التناقض في المصالح والتنافس على السيطرة والتملك وظهور الفساد الذي ظهر في أوساط الجماعة البشرية بـفضل نـمو التـجربة الاجـتماعية وتـراكـم الخبرات وتوسّع الإمكانات، الأمر الذي أفضى إلى اختلال التوازن الذي كانت

---

(٤٢) الإسلام يقود الحياة، ص١٥٣.
(٤٣) الإسلام يقود الحياة، ص١٥٤.
(٤٤) البقرة: ٢١٣.
(٤٥) يونس: ١٩.

تحافظ عليه الفطرة داخل نطاق الجماعة الإنسانية كلّها، وانقسامها من ثمّ «إلى أقوياء وضعفاء ومتوسطين وبالتالي إلى مستغلّين ومستضعَفين»(٤٦).

وفي ضوء هذا التمزّق الذي حلّ بوحدة الجماعة الإنسانية كان لابدَّ من «ثورة على يد الأنبياء لإعادة مجتمع التوحيد» بتربية الإنسانية. «وهذه التربية لا يمكن أن تبدأ من داخل الجماعة التي انحرفت مسيرتها وتمزّقت وحدتها، بل لابدّ من تربية تتلقاها، ولابد من هدي ينفذ إلى قلوبها من خارج الظروف النفسية التي تعيقها، وهنا يأتي دور الوحي والنبوة»(٤٧).

وعلى هذا يخلص الصدر في النظر إلى النبوة من زاوية وظيفتها التغييرية التي تمارسها في الحياة، وهو يسجّل في تعريفها: «فالنبوة ظاهرة ربّانية تمثّل رسالة ثورية وعملاً تغييراً وإعداداً ربّانياً للجماعة لكي تستأنف دورها الصالح»(٤٨).

رؤية من القرآن

قدّمنا فيما سلف لرؤيتين اجتهاديتين توفّرت كل واحدة منهما على قراءة ظاهرة النبوة وتفسيرها على وفق نظامها الفكري الخاص. وفيما يلي نقدّم رؤية يلتقي الثقلان قرآناً وسنّة في بناء مرتكزاتها وتكوين نسيجها.

عند العودة إلى القرآن الكريم ذاته نراه يقدم النبوات فيما تنطوي عليه من فلسفة في واقع الوجود الإنساني، من خلال العناصر التالية:

---

(٤٦) الإسلام يقود الحياة، ص ١٥٥.

(٤٧) المصدر السابق، ص١٥٨.

(٤٨) الإسلام يقود الحياة، ص ١٦١.

١ ـ عبادة الله واجتناب الطاغوت: حيث أكد القرآن أن هذين الأصلين داخلان في قوام جميع النبوّات وهما حجر الأساس في بناء الإنسان التوحيدي والمجتمع التوحيدي: «ولقد بعثنا في كلّ أمّة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت»[٤٩].

٢ ـ إقامة القسط: وذلك بالمعنى الذي يشمل جميع مرافق الوجود الإنساني، ويحفظ للإنسان كرامته في الوجود وحرّيته في الحياة وفي الممارسة العبادية، ويمنع استبداد الحكّام وتحكّم المستكبرين وأباطرة المال وجبابرة الجاه والثروة «لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»[٥٠].

٣ ـ من الظلمات إلى النور: على إيقاع نداء السماء وحركة النبوات يغادر الإنسان ظلمات النفس إلى آفاق النور، ويتوشح بالضياء ونور البصيرة وهو يمشي في دروب الحياة: «ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور»[٥١]، «كتابٌ أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور»[٥٢].

٤ ـ رسالة العلم: وليس معناه العلم الذي تتفتّح به مغاليق الطبيعة وأسرار الحياة المادية، فذلك ما ينهض به الحس والتجربة وينمو عبر التقدّم الإنساني وتراكم الخبرات، إنّما المقصود به العلم الذي يستطيع به الإنسان أن يؤدّي دوره العبادي ويرتقي في سلّم الكمال، حتى لا يخيب ولا يتعثر في اليوم الذي تبلى

---

(٤٩) النحل: ٣٦.
(٥٠) الحديد: ٢٥.
(٥١) ابراهيم: ٥.
(٥٢) ابراهيم: ١.

فيه السرائر. يقول (سبحانه) في ذكر هذا العنصر ـ في عداد ما يذكره القرآن من فلسفة لبعث الأنبياء ـ: « يعلّمهم الكتاب والحكمة »[٥٣].

٥ ـ رسالة الحرية: ممّا تنهض به نبوّات السماء، ويعدّ في طليعة أهداف الرسل الكرام، هو تحرير الإنسان من الأغلال التي تأسره؛ أغلال النفس والمحيط والمال والوجاهات وغير ذلك من القوى التي تتحكّم بالعقول وتغلّها عن القرار السليم: « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم »[٥٤].

٦ ـ تفجير طاقة الإنسان فيما يدل عليه البعث من حركة بعد خمود وسكون: فكأن الإنسانية نائمة ثم يأتي النبيّون يلهبون فيها الحركة والفاعلية والنشاط. وهذه لفتة أخذتها من صاحب « الميزان » في كلمات لطيفة عقّب بها على قوله (سبحانه) : « فبعث الله النبيين مبشّرين ومنذرين »[٥٥]، فيما ذهب إليه من التمييز بين البعث والإرسال، وأن البعث دون الإرسال هو الذي يناسب حال الإنسان الأوّلي وما كان عليه من خمود وسكون، وهو منقطع عن هدي السماء ونور الله الوضّاء، ثمّ انبعث إلى الحركة والحياة والعطاء بعد أن راحت أنبياء الله تتواتر عليه.

وفي سياق تفجير طاقات الإنسان ما أروع النص العلوي الذي يسجّل فيه الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، في النص التالي: « ويثيروا لهم دفائن العقول » هدفاً من أروع أهداف النبوّات فيما تطلقه في الإنسان من حركة العقل وفاعليته.

---

(٥٣) الجمعة: ٢.
(٥٤) الأعراف: ١٥٧.
(٥٥) البقرة: ٢١٣.

وفي الحديث الشريف

يتناول الحديث الشريف النبوة بجميع فصولها بدءاً من ضرورتها وإثباتها وانتهاءً بمعطياتها مروراً بما يتعلّق بلوازمها وصفات الأنبياء وحالهم. والرؤية الحديثية تفصل ما يجمله القرآن وتضيء المشهد النبوي على تفاصيل تنفتح لتعالج جميع جوانب هذا المشهد.

وفيما يلي نسجّل مقتطفات دالّة تتعانق مع نصوص القرآن في بناء وعي وضاء للمسألة:

١ - في حوار للإمام الصادق (عليه السلام) مع زنديق ينقله هشام بن الحكم، سأل الزنديق: «من أين أثبتَّ أنبياء ورسلاً؟ قال أبو عبدالله (عليه السلام): إنّا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، ولا يباشرهم ولا يباشروه ويحاجهم ويحاجوه، فثبت أن له سفراء في خلقه يدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما فيه بقاؤهم، وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون الناهون عن الحكيم العليم في خلقه، وثبت عند ذلك أن له معبرين وهم الأنبياء وصفوته من خلقه، حكماء مؤدّبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس في أحوالهم على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب، مؤيّدين من عند الحكيم العليم بالحكمة والدلائل والبراهين والشواهد، من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، فلا يخلو أرض الله من حجّة يكون معه علم يدل على صدق مقال الرسول ووجوب عدالته»[٥٦].

---

(٥٦) بحار الأنوار، ج١٠، ص٩٩؛ ج١١، ص٣٠ نقلاً عن علل الشرائع، ص٥١. توحيد الصدوق، ص٢٥٣.

وعن الإمام علي بن موسى الرضا في بيان حاجة البشرية إلى النبوة، قال(عليه السلام): «فإن قال: فلِمَ وجب عليهم معرفة الرسل والإقرار بهم والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل: لأنه لما لم يكن في خلقهم وقواهم ما يُكملون به مصالحهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يرى، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً...؛ لم يكن بدّ لهم من رسول بينه وبينهم معصوم، يؤدّي إليهم أمره ونهيه وأدبه، ويقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم»(٥٧).

٢ـ لقد أطنب الشيخ مرتضى مطهري في هذا الكتاب في الحديث عن المعجزة تعريفاً ودوراً وتعليلاً. وعن دور المعجزة والمهمّة الوظيفية التي تنهض بها جاء في الحديث الشريف عن الإمام الصادق(عليه السلام): «المعجزة علامة لله لا يعطيها إلّا أنبياءه ورسله وحججه، ليُعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب»(٥٨).

٣ـ وفي بعض صفات الأنبياء وخصائصهم، جاء عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في الخطبة المعروفة بـ«القاصعة» قوله(عليه السلام): «وكانوا قوماً مستضعفين، قد اختبرهم الله بالمخمصة، وابتلاهم بالمجهدة، وامتحنهم بالمخاوف، ومخضهم بالمكاره...؛ ولو أراد الله سبحانه لأنبيائه حيث بعثهم أن يفتح لهم كنوز الذّهبان، ومعادن العقيان، ومغارس الجنان، وأن يحشر معهم طيور السماء ووحوش الأرضين لفعل...؛ ولكن الله سبحانه جعل رسله أولي قوّة في عزائمهم، وضعفة فيما ترى الأعين من حالاتهم، مع قناعة تملأ القلوب والعيون غنىً، وخصاصة تملأ الأبصار

---

(٥٧) البحار، ج١١، ص٤٠.

(٥٨) بحار الأنوار، ج١١، ص٧١.

والأسماع أذىً »[59].

٤ ـ وآخر نص نختتم به هو خطبة للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يذكر فيه بداية اصطفاء الأنبياء ووجه حاجة الإنسانية إلى رسالات السماء ووحيها، والفلسفة التي تنطوي عليها النبوات عامة، حيث يقول (عليه السلام) في كلام عن آدم (عليه السلام) يوصله بالحديث عن النبوات: « ثم بسط الله سبحانه له [لآدم] في توبته، ولقاه كلمة رحمته، ووعده المردَّ إلى جنّته، وأهبطه إلى دار البلية، وتناسل الذرية، واصطفى سبحانه من ولده أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم، لما بدَّل أكثر خلقه عهد الله إليهم فجهلوا حقّه، واتخذوا الأنداد معه، واجتالتهم الشياطين عن معرفته، وأقطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة من سقفٍ فوقهم مرفوع، ومهادٍ تحتهم موضوع، ومعايش تحييهم، وآجال تفنيهم، وأوصاب تُهرمُهم، وأحداث تتابع عليهم، ولم يخل الله سبحانه خلقه من نبي مرسل، أو كتاب منزل، أو حجّة لازمة، أو محجّة قائمة، رسلٌ لا تقصر بهم قلّة عددهم، ولا كثرة المكذّبين لهم؛ من سابق سُمّي له مَن بعدَه أو غابر عرَّفه من قبله، على ذلك نسلت القرون، ومضت الدهور، وسلفت الآباء، وخلفت الأبناء، إلى أن بعث الله (سبحانه) محمّداً (صلّى الله عليه وآله) لإنجاز عدته، وإتمام نبوّته »[60].

---

(٥٩) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، الخطبة رقم ١٩٢، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٦٠) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص ٤٣ ـ ٤٤.

النبوّة بين الفلسفة والكلام

عندما يلج القارئ في تفاصيل الكتاب ويصل تحديداً إلى الفصل الثاني من القسم الأوّل الذي يحمل عنوان « من المنهج الكلامي إلى المنهج الفلسفي » سيلحظ أن الشهيد مطهري لا يتخفى في تسجيل تحفّظه على المنهج الكلامي وتفضيل المنهج الفلسفي عليه ، وذلك أسوة بما فعله أستاذه المرحوم الطباطبائي في « الميزان » .

وعندئذ يمكن أن يطلق سؤال حول مشروعية استخدام المنهج الفلسفي في دراسة النبوة . وبعبارة أخرى : لما كانت النبوة مسألة كلامية فكيف يُقحم البحث الفلسفي في تخومها ؟

في الحقيقة لا تنكر هذه المدرسة في الفكر الإسلامي التي ينتمي إليها مطهري ؛ لا تنكر أن النبوة مسألة كلامية ، من حيث إنها نحو تبليغ للأحكام ونمط من القوانين المشرّعة . وبهذا اللحاظ فهي أمور اعتبارية. والبحث الفلسفي إنّما يتناول الأشياء من حيث وجوداتها الخارجية وحقائقها المباشرة ولا يتناول الأمور الاعتبارية .

والأكثر من ذلك أن رادتها انتبهوا إلى هذه المفارقة ولم تفتهم[٦١]، وإنّما عالجوها على أساس التفكيك بين مستويين للبحث ؛ الأوّل وهو الذي يتوفّر على دراسة أصل الحاجة إلى النبوة أو ما يطلق عليه بفلسفة النبوة . فهذا المستوى من البحث مفتوح على مناهج متعدّدة في طليعتها المنهج الفلسفي .

---

(٦١) ينظر : الميزان ، ج٢ ، ص١٤٧ ، حيث يشير السيد الطباطبائي إلى هذا الإشكال ويتوفّر على علاجه .

فدراسة النبوة وفق مقولات التكامل الوجودي وأن كل ظاهرة وجودية تتحرّك صوب كمالها، وانّ خط التكامل يتفاوت بين ظاهرة وأخرى بحيث يفيض عليها مُبدئ الوجود بحسب استعدادها والمرتبة الوجودية التي تحظى بها، والنفس الإنسانية هي واحدة من التجليات التي تعكس قانون التكامل الوجودي، وتحتاج -احتياجاً وجودياً حقيقياً- إلى مدد يأتيها من خارجها حيث لا تكفي الفطرة لوحدها؛ إن دراسة النبوة على وفق هذه المقولات يعطي لمنهج البحث الفلسفي مشروعيته في دراسة النبوة كظاهرة عامة.

ولكن في المستوى الثاني من البحث الذي يتوفّر على دراسة تفاصيل الظاهرة في مكوّناتها ولوازمها، وتاريخ الأنبياء وعددهم ومعاجزهم وصفاتهم فهي أمور تدخل في نطاق البحث الكلامي تعضده المناهج المعرفية الأخرى في الأناسة والتاريخ والتفسير وغيرها.

بعبارة أخرى يوفّر البحث الفلسفي الأصول الموضوعة التي تحيط بأصل ظاهرة النبوة بشكل عام وطبيعة الحاجة إليها، ويدفع بها كمقولات منقحة يضعها بين يدي البحث الكلامي الذي يقوم بدراسة تفاصيل الظاهرة وما تزخر به من مداخل متعدّدة.

انطلاقاً من هذا الأساس سعى مطهري إلى نقد المنهج الكلامي في محاولة تسعى لا لتجاوزه والاستغناء عنه مطلقاً لصالح المنهج الفلسفي، وإنّما من أجل التمييز في النبوة بين مستويين من مستويات البحث يكون الأوّل من حصة الفلسفة بحكم موضوعه، والثاني من حصّة الكلام بحكم الموضوع أيضاً.

حاجة ثابتة أم متغيّرة؟

كثيراً ما يتمّ التساؤل عن جدوى هذه الأعمال، وفيما إذا كانت هناك حاجة حقيقية فعلاً إلى كتاب يؤلّف أو يترجم حيال النبوة ؟ إذا شئنا أن لا نستدرج إلى كلام طويل يورطنا بجدلٍ لا طائلَ من ورائه، فيمكن أن نلخّص الإجابة بنقطتين :

الأولى: ما دامت العقيدة حاجة ثابتة في حياة الإنسان المسلم فإنّ تناولها يعبّر عن حاجة ثابتة أيضاً، من دون أن يقتصر ذلك على عصر دون آخر، أو مجتمع دون مجتمع. فالإنسان المسلم الذي عاش عصر صدر الإسلام وانفتح على شذى النبوة وأريجها كان بحاجة إلى النبوة، تماماً كما الإنسان الذي يعيش بدايات العقد الثالث من القرن الهجري الخامس عشر، من دون فرق بين الاثنين في أصل الحاجة .

الثانية: إنّما يتجه الحديث إلى ضرورات تجديد النظر بمناهج الدراسة وأساليبها ممّا تدخل فيه العوامل المتغيّرة اجتماعياً وثقافياً وإعلامياً وحتى سياسياً واقتصادياً . فوسائل العرض القديمة ربّما لم تعد تفي بحاجات المسلم المعاصر، وكذلك ربّما لم يعد الإنسان المسلم بحاجة ماسة إلى كل ذلك التأكيد الذي توليه مناهج الأقدمين لإثبات النبوة، وكأن الإنسان المسلم يعيش مشكلة إنكار للنبوة أو شك فيها .

أجل، هناك حاجة ماسة إلى تطوير المناهج، وتحديث وسائل عرض الأفكار، والتقليل من مساحة الإثبات لتكثيف العمل في منطقة تفعيل العقيدة . وبديهي أن التفعيل لا يتم دون معرفة .

وفرق واضح بين النقطتين . فعدم ارتقاء المناهج ووسائل عرض الأفكار إلى مستوى الحاجة ، لا يعني عدم وجود الحاجة ولا يصح دليلاً لنفيها .

هذا الكتاب

يعود الكتاب الذي بين أيدينا أساساً إلى أربع عشرة جلسة كان الشهيد الشيخ مرتضى مطهري قد ألقاها في الاتحاد الإسلامي للأطباء في طهران عام ١٩٧٠ ، وتناول فيها ظاهرة النبوة ، قبل أن تنقل من الأشرطة الصوتية وتتحوّل إلى كتاب صدر بعد استشهاده .

من هذه الناحية ليس هناك فرق بين هذا الكتاب وأغلب كتب مطهري ، في أن صاحبه لم يشرع بتأليفه وفق خطّة محدّدة ومصادر واضحة ، وأسلوب موحّد ، بل كان مجموعة من المحاضرات التي تستجيب لدوافع كثيرة وأوضاع متغيّرة ، وتطرأ عليها ـ بهذا اللحاظ ـ كثير من التقلّبات التي ترجع لأجواء الجلسة وطبيعة الحضور ، وطبيعة الحوار ، بل والحالة النفسية للمحاضر ، إذ قد يكون في يوم قد جهز لمحاضرته جيداً ، وفي يوم آخر لم يفعل ، وقد يكون مزاجه رائقاً في يوم وغير رائق في يوم آخر ، إلى آخر الأمور التي أشار لها الشهيد مطهري مباشرة ؛ كما أن القارئ الحاذق سيلمسها بنفسه .

ومع ذلك كلّه إذا أردتُ أن أقارن بين كتاب النبوة والكتب الأربعة الأخرى التي تشكّل بمجموعها السلسلة العقائدية التي عالج فيها مطهري أصول الدين فمن العدل أن أسجّل أن هذا الكتاب أضعفها جميعاً . فكتاب « التوحيد » و« العدل الإلهي » و« الامامة » و« المعاد » بدت بأجمعها أكثر تماسكاً وأغنى مادةً من كتاب « النبوة » هذا . وبعض الأسباب تعود إلى اضطراب المنهج

الإجرائي الذي اعتمده الشهيد مطهري. فقد رام أن يستوعب بحث النبوة وينهيه في ثلاث إلى أربع جلسات كما أشار بنفسه في مقدّمة الفصل الثاني من القسم الأوّل، بيدَ أن قوّة المداخلات التي حاجَّ بها الحضور المثقف الشيخ المحاضر، ووضوح أسئلتهم وشجاعتهم في طرح الاعتراضات، كلّ ذلك جعل المحاضر يتراجع عن نيّته الأولى، ويمدّ البحث إلى أربع عشرة جلسة، ربّما من دون استعداد كافٍ.

وثمَّ سبب آخر صرَّح به الشهيد مطهري نفسه، حين ذكر بأنّه هذه هي المرّة الأولى التي يتناول فيها مبحث النبوة. وفي العادة تقترن المحاولة الأولى -بالأخص حين تكون شفوية وبأسلوب المحاضرة أمام الجمهور- بنقاط ضعف كثيرة، بعكس ما لو كان صاحب المحاولة قد تناول الموضوع لأكثر من مرّة. كما كان لضياع أوراق الباحث الشخصية حول النبوة أثره السلبي على مستوى البحث.

ومع ذلك كلّه بقي الكتاب يتسم بعناصر مهمّة منها:

الأوّل: عمد مطهري -كما صرّح في هذا الكتاب مرّات- إلى شرح أفكار الطباطبائي وما كتبه حول النبوة في «الميزان». وإذ نعرف أن مطهري شارح متمكّن للطباطبائي في أغلب ما تناوله؛ إن لم يكن في جميعه، فسيبرز لنا شيء من قيمة هذه المحاضرات في أنها شرح ميسر لأفكار الطباطبائي.

وهذا مغنم ليس بالقليل.

الثاني: أسلوب المداخلات الذي اقترن بأغلب فصول الكتاب. وقد جاءت هذه المداخلات صريحة وقوية لا تهاب من النطق بقناعاتها والتعبير عن آرائها التي تختلف فيها مع المحاضر، ممّا يحكي طبيعة الأجواء المنفتحة

التي كانت تسود قاعة المحاضرات، ونوعية الحضور الممتازة التي فضلت أن تناقش بدلاً من أن تتلقى بصمت واسترخاء. وباستثناء الحدّة التي ظهرت واضحة في المداخلات التي أعقبت الفصل الثاني من القسم الأوّل، فقد مال المحاضر إلى ابراز سعة الصدر والتوسل بالهدوء في مناقشة المعترضين.

الثالث: ليس في هذا العمل وحده، بل لاحظت في جميع الأعمال التي ترجمتها للشهيد مطهري كثرة اللفتات والنكات التي تبرز في ثنايا المحاضرات، وعندي أن هذه اللفتات تفوق أحياناً قيمة الموضوع العام الذي يتناوله، مما يدفع إلى ضرورة الانتباه إليها، برغم أن ذلك يحتاج إلى دقّة بحكم أنّها مبثوثة بين طوايا كلام كثير.

على سبيل المثال، خصّص مطهري أكثر من مئة صفحة لموضوع الإعجاز القرآني امتدت على خمسة فصول غطّت القسم الرابع والأخير من الكتاب. وفي تقديري ليس هناك شيء جديد في هذا القسم باستثناء تلك اللفتات والنكات المشار لها.

فالكتابات العربية القديمة والمعاصرة تفوق ما جاء في هذا الكتاب عن الإعجاز القرآني. وآية ذلك اعتماد الباحث نفسه على المصادر العربية وبالذات على مصطفى الرافعي وطه حسين والسيد هبة الدين الشهرستاني وغيرهم ممّن يذكرهم الشهيد مطهري بنفسه.

قلت إن الذي يسوّغ هذا ـ وغيره ـ أن الباحث لم يكن بشأن التأليف، بل هو بصدد محاضرة، ربّما لم يخطر على ذهنه أنّها ستتحوّل إلى كتاب ينشر بعد ذلك، ثم يترجم إلى العربية.

ثم هناك جانب آخر يرتبط بالمخاطب، فقد كان يخاطب شباباً إيرانياً

جامعياً متعلّماً، يحتاج أن ييسر له المعارف الإسلامية ويكثر من الاستشهاد بأسماء لامعة، والاقتباس من لغات أخرى وهكذا.

الرابع: المادة الاستدلالية للكتاب، تُعيد إلى الأذهان مرحلة الفكر الإسلامي في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، حيث يجتهد الكاتب الإسلامي في حشد عشرات الشواهد والوقائع ويقتبس مثلها من نصوص الكتّاب الغربيين لإثبات فكرته.

هذا ما فعله المحاضر في بحث المعجزة الذي امتد على خمسة فصول شكّلت القسم الثالث من الكتاب، حيث أطنب وأسهب في سوق الشواهد والوقائع والنصوص لإثبات وجود قوّة أخرى في الإنسان ـ هي الشعور الباطن ـ غير شعوره الظاهر. وقد كان يكفيه أقل من نصف ما ذكره لإيفاء الفكرة حقها.

ويبدو أن هذا الإسهاب لم يثر حفيظة المترجم وحسب، بل أثار أيضاً اعتراض الحضور كما تسجّل لنا ذلك وقائع مداخلات الفصل الرابع من فصول هذا القسم.

وبهذه الصفة يعدّ الكتاب مثالاً مهمّاً للأمثلة التي تؤرّخ لتلك الحقبة من الفكر الإسلامي وما كانت تتسم به من أسلوب دفاعي يتوسل بنصوص ووقائع مكثّفة من كتابات الغربيين ومعارفهم لإرضاء المستمع والقارئ، وربّما لارضاء النفس أحياناً.

محمد تقي شريعتي

يكثر الشهيد مطهري في هذا الكتاب من ذكر الأسماء التي يناقش بعضها ويستمد من بعضها الآخر. فالكتاب حافل بأسماء عديدة لرموز ثقافية وفكرية

عربية وايرانية سيطّلع عليها القارئ مباشرة.

وبشأن الايرانيين تدور أغلب مناقشات الكتّاب حول أسماء ثلاثة هي المهندس مهدي بازركان في الفصول الأولى والسيد محمد حسين الطباطبائي الذي يأتي ذكره ـ تصريحاً وتلميحاً ـ في أكثر فصول الكتاب، والمرحوم محمد تقي شريعتي الذي يرد اسمه والإشارة إليه في حوالي نصف فصول الكتاب.

لقد تناولنا السيد الطباطبائي في مواضع كثيرة من مجموعة الآثار الكاملة التي صدر منها أربعة مجلّدات ضخمة حتى الآن، لا سيما في المجلد الثالث الذي حمل عنوان «رسالة التشيع في العالم المعاصر»[٦٢]. كما عرفنا أيضاً بالمهندس بازركان في مقدّمة كتاب «المعاد»[٦٣]، على حين يبقى محمد تقي شريعتي الذي يعرف في ايران بلقب «الأستاذ شريعتي»؛ فمن هو؟

ربّما كانت أسهل طريقة للتعريف به هي أن نذكر بأنه والد عالم الاجتماع والمثقّف الإيراني الشهير الدكتور علي شريعتي.

ولد محمد تقي شريعتي في مدينة «مزينان» التابعة لإقليم خراسان عام ١٩٠٨ وتوفي عام ١٩٨٧. ينحدر من عائلة علمائية، وقد سلك الطريق ذاته حيث انكبَّ على تحصيل الدروس الدينية وارتدى الزيّ العلمائي بيدَ أنّه عزف عن مواصلة المسار حتى نهايته، وفضّل أن يمارس دوره الديني بعيداً عن الزي

---

(٦٢) تنظر التغطية الواسعة التي قمنا بها لحياة السيد الطباطبائي وسيرته العلمية في: رسالة التشيّع في العالم المعاصر، العلّامة الطباطبائي ملامح في السيرتين الشخصية والعلمية، إعداد جواد علي كسار، مؤسسة أمّ القرى، الطبعة الأولى، رجب ١٤١٨ هـ، ص٢٨٩ ـ ٥٣٥.

(٦٣) ينظر: المعاد، مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أمّ القرى، رمضان ١٤١٨هـ، مقدّمة المترجم، ص١٨ فما بعد.

بالأخص مع الضغوطات الشديدة التي طالت الحوزات العلمية على عهد رضا خان مؤسّس الحكم البهلوي في ايران .

برز دور المرحوم محمد تقي شريعتي كبيراً في مدينة مشهد عاصمة إقليم خراسان حيث مرقد الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) ، ولا سيما في مواجهة المدّ الشيوعي الذي امتد قبل الخمسينيات في هذه المدينة ، إذ اختار لنشاطه مسالك متعدّدة أبرزها دوره من خلال مؤسسة نشر الحقائق الإسلامية التي أسّسها لكي تتحوّل إلى قاعدة ومركز للنشاط الإسلامي .

كما ركّز على العناية بالشباب من خلال الانخراط في السلك التعليمي ، بالإضافة إلى إدارة الجلسات والنشاطات الاجتماعية العامة . مع الاهتمام بتلبية الحاجات الفكرية والثقافية عبر تأليف بضعة عشر كتاباً أساسياً .

من أبرز ما يميّز حياة شريعتي (الأب) ومنهجه الكتابي هما الاهتمام الفائق بكتاب الله ونهج البلاغة ، حتى اشتهر بأنه أحد المجدّدين في التفسير داخل ايران ممّن عكف عبر مشروعه التفسيري « التفسير الجديد » إلى أن يجعل القرآن محوراً لإصلاح أوضاع المسلمين واستئناف نهضتهم أسوة بما اتفقت عليه كلمة جميع رموز الإحياء الإسلامي خلال قرنين من الزمان .

يكتب نصّاً : « انّ ما كان لي باعثاً لمتابعة التفسير ، هو ما بدا من انه لا سبيل قط غير طريق القرآن لهداية الشباب إلى الصراط السوي »(٦٤) .

وكذلك قوله : « بالعودة إلى هذا الكتاب المقدّس يمكن تشخيص جميع

---

(٦٤) سقراط خراسان (بالفارسية) ، إعداد محمود أسعدي ، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية ، طهران ، ١٩٩٩ ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

الانحرافات الفكرية والاعتقادية والعملية التي أصابت المسلمين بسبب الأجانب المفسدين والمغرضين، أو بتأثير خلفاء وحكّام الجور أو بداعي جهل المسلمين أنفسهم أو لأي سبب آخر برز طوال التاريخ؛ ومن خلال هذا الكتاب المقدّس يمكنهم معرفة الطريق القويم. لذلك ينبغي أن تُستمد من القرآن حلول جميع الآلام وسُبل اصلاح كل المفاسد وصولاً للسعادة التامّة»[٦٥].

ارتبط محمد تقي شريعتي بزمالة وثيقة مع الشهيد مرتضى مطهري، فالاثنان ينحدران من إقليم خراسان، وقد جمعتهم أواصر صداقة قريبة دفعتهما للعمل معاً في أكثر من مشروع تبليغي ودعوي وتأليفي، حتى إن المرحوم مطهري هو الذي أرسل إلى المرحوم شريعتي أن يقدم إلى طهران للمساهمة في البرنامج التبليغي ـ الدعوي الثقافي الذي كانت تتبنّاه حسينية الإرشاد الشهيرة، مقلع الوعي الإسلامي ومنبع من أكبر منابع التحرّك الإسلامي في العاصمة طهران خلال عقد السبعينيات.

يكتب الشهيد مطهري في تقديم أحد كتب زميله شريعتي، ما نصّه: «يَعرف أكثرية أهالي خراسان وجميع فضلاء ايران الاستاذ محمد تقي شريعتي أو سمعوا باسمه على الأقل. فهذا الرجل المحقّق والفاضل هو من ثمار تربية الحوزة العلمية لخراسان...؛ ينحدر الاستاذ شريعتي من عائلة علمائية وعلمية خراسانية أصيلة، استوطن في أعماق روحه إيمان عميق بالقرآن

(٦٥) المفسّر القرآني التجديدي، نظرة في أحوال وأفكار الاستاذ محمد تقي شريعتي، محمد اسفندياري، مجلة بينات (بالفارسية)، العدد ١٣، ص٣٥.

الكريم.

لم يكتفِ بتعليم الشباب وتربيتهم، بل كانت تلتهب في نفسه شعلة متوقّدة لم تدعه يهدأ على قرار. وفي غمرة التحوّلات التي أعقبت شهريور ١٣٢٠ [١٩٤١] حيث بلغت الدعايات المضادة للإسلام ولله ذروتها بين صفوف المتعلّمين والجامعيين والطلبة، نهض الاستاذ شريعتي وحيداً في خراسان وشرع بالجهاد الذي يحس انه ملقىً على مَسؤوليته.

لقد كانت مسؤولية هذا الجهاد على درجة من المشقّة بحيث كلّفته سنوات متوالية أمضاها في أقل ما يمكن من النوم والطعام والراحة».

ثم يضيف: «لقد تحوّل الاستاذ شريعتي في إقليم خراسان تدريجياً إلى خندق للدفاع عن الإسلام، فأفادت منه طبقات أخرى غير الطبقة المتعلّمة والجامعية وفئات الطلبة، وغدت مؤسسة نشر الحقائق الإسلامية التي تُدار تحت إشراف شخصه المبجّل، ملاذاً لعموم الطبقات.

أمّا طبقة الشباب من طلّاب العلوم الدينية في خراسان، فقد كانت تهتم أكثر من سائر الطبقات الأخرى بدرسه التفسيري، وبمحاضراته الممتلئة العميقة»[٦٦].

لقد كتب الشهيد مطهري هذا الكلام في حياة المرحوم شريعتي، الذي حظي أيضاً بكلمات تجليل من رموز كبيرة أشادت بخدماته ودوره، منهم المرجع الديني المقيم في مشهد السيد الميلاني والسيد الطالقاني والعالم

(٦٦) الخلافة والولاية على ضوء القرآن والسنّة. تأليف الاستاذ محمد تقي شريعتي. المقدّمة بقلم الشهيد مرتضى مطهري (بالفارسية). نقلاً عن «سقراط خراسان»، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

اللبناني الشهير الشيخ محمد جواد مغنية والشيخ محمد تقي جعفري والسيد علي الخامنئي والسيد محمد رضا حكيمي وعدد كبير من المثقفين الإسلاميين في ايران .

وإلى ذلك صدرت عنه بعد وفاته عدد من الأعمال والكتب التكريمية ، كان آخرها ممّا اطلعنا عليه هو كتاب « سقراط خراسان »(٦٧) . ومنشأ عنوان الكتاب يعود إلى المثقف الإسلامي المعروف محمد رضا حكيمي الذي أطلق على شريعتي لقب سقراط خراسان .

سجن المرحوم شريعتي عدّة مرّات في العهد الملكي بسبب نشاطه الخاص تارة ، وعلى ذمّة نشاط ولده المرحوم علي شريعتي تارةً أخرى ، إلى أن وافاه الأجل في عام ١٩٨٧ .

ترك بعد وفاته عدداً من المؤلّفات التي طبع أغلبها مرّات متعدّدة في حياته وبعد وفاته ، وجميعها باللغة الفارسية ، إذ لم أطّلع على ترجمة أثر من آثاره إلى العربية أو أي لغة أخرى كما حصل مع ولده علي شريعتي أو زميله مرتضى مطهري .

أبرز كتبه الذي حظي باهتمام وافر ودارت حوله كثير من الدراسات هو مشروعه التفسيري الذي صدر بعنوان « التفسير الجديد » . ومن كتبه الأخرى : « فائدة الدين وضرورته » ، « الوحي والنبوّة » ، « الخلافة والولاية على ضوء القرآن والسنّة » الذي كتبه بتوصية خاصة من الشيخ الأميني صاحب موسوعة

---

(٦٧) سقراط خراسان (بالفارسية) ، إعداد محمود أسعدي ، تقديم الاستاذ محمد رضا حكيمي ، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية ، طهران ، ١٩٩٩ ، ٣٠٨ صفحة من القطع الكبير .

«الغـدير»، «علي شاهد الرسالة والمهدي موعود الأمم»، «لماذا ثار الحسين؟» وغيرها.

منهج الترجمة

أتعبني هذا الكتاب كثيراً حتى فكّرت بجدّ أن أترك ترجمته مرّات. والأسباب كثيرة منها ما يعود إلى نسيج الكتاب وكونه محاضرات، وصعوبة ترجمة الكلام المحكي بجانب اليسر النسبي لترجمة الكلام المكتوب في نطاق كتاب يؤلّفه صاحبه ضمن أسلوب واحد، وخطّة محدّدة، وفصول واضحة.

ومنها الاسهاب الذي يبعث على الملل بالأخص في القسم الثالث الذي يرتبط بالمعجزة.

ومع ذلك فقد تمّ العمل ولله الحمد. وهنا أود أن أشير إلى بضعة نقاط تنير طريق القارئ الكريم إلى هذا الكتاب، وتجعله سهيماً للمترجم في هذه الرحلة.

هذه النقاط، هي:

١ ـ لم يبذل الناشر عناية وافية لتهذيب النص الفارسي، فما تزال فيه كثير من مجالات العمل على صعيد إحباك الربط، وحذف المكررات، واستخراج الآيات.

وعلى ذكر الآيات لم أهتد إلى فلسفة الناشر التي دعته إلى أن يستخرج مصدر الآية التي ينطق بها الشهيد مطهري ويعزف عمّا سواها ممّا يذكره المداخل أو السائل؟ فمهما فكرت لم أصل إلّا إلى تفسير سيئ سأعزف عن

ذكره الآن!

المهم أن هذه النقطة رمت بتبعاتها على جميع ضروب المعاناة التي تجشمتها في الترجمة؛ كما على الملاحظات التي ستأتي تالياً.

٢ - لأنَّ العناوين الفرعية من وضع الناشر وليس المحاضر، فقد سمحت لنفسي أن أغيِّر صياغة بعضها، كما أضفت أحياناً عناوين فرعية أخرى حيثما كان ذلك ضرورياً لتنظيم السياق وتقطيعه إلى فقرات دالة.

٣ - الكلمات التي أضافها الناشر - وأغلبها أفعال أو كلمات بسيطة للتوضيح - دمجتها مع النص أثناء الترجمة، ولم أميّزها بين معقوفتين [...] كما فعل لأنّها صارت جزءاً لا يتجزأ من النص. ومن ثمَّ فما موجود بين معقوفتين هو بأجمعه من المترجم.

ولهذه حالتان:

الأولى: أن تكون الإضافة مستمدّة من صُلب كلام المحاضر، وهي تمثِّل ضرورة لا مفرَّ منها لتوضيح مراده.

الثانية: أن تكون توضيحاً إضافياً لما يريد قوله.

وفي الحالتين فقد ميّزتها عن كلام المحاضر بوضعها بين معقوفتين، كما فضلت أن تأتي في السياق من أن أضعها في الهامش، لكي تقرأ في مستوى متصل مع النص نفسه من دون انقطاع، خلا حالات نادرة.

٤ - أضفت كلمات وفي الأكثر جملة للربط جاءت مندمجة مع النص دون تمييز أو مميزة عنه أحياناً بوضعها بين شارطتين (- ... -) وذلك لما تمليه ضرورات الترجمة وإعادة بناء صياغة النص بأسلوب اللغة العربية.

٥ ـ وضعت عناوين الفصول الأربعة عشر بأجمعها، وقسّمت مادة الكتاب إلى أربعة أقسام، كل قسم يشمل عدداً من الفصول. فبعد أن كانت المادة تأتي هكذا ـ سائبة ـ بلا عنوان دال وزّعتها على أربعة أقسام، لكل قسم منها فصول معنونة.

الاهداء

من بين حوافز عدّة كانت تحثّني على إسراع الخطى لإكمال ترجمة الكتاب وإتمامها في أسرع وقت، برز حافز مهم ـ بل كان هو الأهم على الإطلاق ـ صبّرني على مشاق العمل، وأمدّني باستمرارية لإنجازه في فترة قصيرة، تمثّل بما عقدت النيّة عليه من إهداء ثواب الترجمة وتقديم العمل بين يدي رسول الله (صلّى الله عليه وآله). فلم أبدأ بالعمل إلّا بعدما اتجهت النيّة لأن تكون هذه الترجمة مساهمة في إضاءة النبوّة كأصل يلي التوحيد في تقويم عقيدة الإنسان المسلم وبنائها، وأن يكون العمل مرفوعاً إلى الرسول المصطفى (صلّى الله عليه وآله).

لقد لمست التيسير بكلتا يديّ، وشعرت برعاية الرسول تكتنفني من كل جانب، وليس لي في ذلك فضل، إنّما هو فضل الله ورسوله، وإنّما بضاعتي نيّة يمّمت بها وجهي إلى الرسول الكريم «إنّما قدر الله عون العباد على قدر نيّاتهم، فمن صحّت نيّته تمّ عون الله له، ومَن قصرت نيّته قصر عنه العون بقدر الذي قصّر»[٦٨].

---

(٦٨) البحار، ج ٧٠، ص ٢١١.

ومازلت على النيّة ذاتها مجدّداً ضراعتي لله (سبحانه) في أن يتقبّل ثواب هذه الترجمة مرفوعاً إلى سيّدي رسول الله (صلّى الله عليه وآله) آملاً في المزيد من العطايا « على قدر النيّة تكون من الله العطية »[٦٩].

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

جواد علي كسار
(خالد توفيق)
١٠ / ذوالقعدة / ١٤١٩ هـ.

---

(٦٩) غرر الحكم، الحديث رقم ٦١٩٣.

الفصل الأول

ضرورة النبوة وأساسيات البحث

ثلاث نظريات حول الوحي

يدور بحثنا حيال النبوّة التي تُعدّ الأصلَ الثاني من أصول الديـن بـلحاظٍ والأصل الثالث بلحاظ آخر. فأصول الدين باللحاظ الأول هي التوحيد والنبوة والمعاد، ولكن لما كانت الرؤية الشيعية تُعدّ أمرين آخرين من الأصول أيـضاً، فستغدو الأصول في إطار هذه الرؤية خمسة؛ هي التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد.

وأيّاً ما كان اللحاظُ فإنّ النبوة من أصول الدين.

تنطوي النبوة على بحوث كثيرة، سأتطرق لعناوينها على عجل وبـالمقدار الذي يحضرني فعلاً، كما يمكن أن يكون للسادة [الحضور] عناوين أخرى من الضروري أن يلمّ بها البحث.

يتمثّل المفهوم الكلّي للنبوّة المستقرّ في أذهان الناس عامّة بأن هناك أفراداً من البشر يكونون واسطة بين الله وسائر أفراد البشرية، وذلك بالصيغة التي يتسلم بها هؤلاء النفر الأوامر من الله ويبلغونها للناس.

هذا التعريف للنبوّة هو مما يرتضيه الجميع، لأنّه لا لبس فيه فـيحتاج إلى تفسير. بيد أنّ المسألة تستثير بحوثاً كثيرة؛ منها: ما هي حاجة الوجود الإنساني إلى هذه الممارسة أساساً؟ أي لماذا يجب أن يتلقى بعض البشر الأوامر من السماء لإيصالها إلى الناس؟ وبالأساس هل الإنسانية بحاجة إلى مثل هذه العملية أم لا؟

وإذا كانت بحاجة إليها، فهل من المحتَّم أن تتمّ بواسطة بعض أفراد البشر يقوم بإبلاغ تلك التعاليم، أم توجد ثمّة سُبلٌ أخرى؟ ثم إذا سلمنا بضرورة هذه الحاجة، فما هو منبثق الضرورة فيها؟ فهل تختلُّ الحياة الاجتماعية للبشر من دون أن تهيمنَ عليها أحكام السماء، وتفتقرُ إلى النظام بغياب التعاليم الإلهية؟ أم إن البشرية تحتاج إلى ذلك من جهة أن حياتها لاتقتصر على الحياة الدنيا بل تتخطاها إلى حياةٍ أخرى موجودة ما وراء الحياة الدنيا، وأنّ هناك ترابطاً بين الحياتين بحيث ترتبط سعادة الإنسان في تلك الدار بطبيعة الحياة التي يقضيها في هذه الدار، وبنوع المعتقدات والأفكار والأخلاق والأعمال التي تصدر منه في هذه الحياة في نطاق ما يُطلَق عليه «العمل الصالح»؟[1] أم إن الحاجة إلى النبوّة تمليها الحيثيّتان معاً؛ أي إن الإنسانية تحتاج إلى الاقتداء بتعاليم السماء والالتزام بأحكام الله لكي تضمن سعادة حياتها الاجتماعية في هذه النشأة؛ كما تضمن سعادتها في النشأة الآخرة، وإنَّ هذين الهدفين متوافقان مترابطان متناغمان لا أنّ كلَّ واحدٍ منهما ضدّ الآخر، بحيث إذا ما اتسمت الحياة الاجتماعية في هذه الدنيا بالصلاح فستفسد الحياة في تلك النشأة أو بالعكس.

وهكذا ينتهي هذا البحث إلى ما يُطلق عليه في باب النبوة [العامة] بالحاجة إلى الأنبياء والرسل.

هناك بحث آخر في مجال النبوة يُعنى بكيفية تلقّي الأنبياء لأحكام الله. فنحن نقول: إن الأنبياء يأخذون التعاليم والأحكام من الله؛ والسؤال كيف يتمّ ذلك؟ هذا

---

(١) ينطلق البحث الأخير من حقيقة أنَّ سعادة البشر في تلك النشأة لها صلة بمعتقداته وأفكاره وأخلاقه وأعماله في هذه الدنيا؛ لذلك جاء الأنبياء بتعاليم عن الله توضّح للإنسانية كيف تنظِّم فكرها وعملها وأخلاقها بحيث تكون سعيدة في تلك الدار.

ما يُطلق عليه «الوحي». فقد استخدم الأنبياء هذا التعبير، وهم الذين أخبرونا بأنّه يوحى إليهم من قِبل الله.

وفي سياق مسألة الوحي ذكروا الملائكة، وبالأخص «جبرائيل» الذي جاء ذكرُه في القرآن وفي الكتب السماوية الأخرى كواسطة للوحي.

وسؤال هذا البحث ينصبّ حول كيفيّة تلقّي الأنبياء لأحكام الله؟ هذه العملية التي أطلقوا عليها عنوان «الوحي».

ثَمَّ مسألة أخرى تتصل ببحث النبوة تدور حول المعجزة. فللأنبياء معاجز جاءوا بها. فما هي المعجزة؟

إنَّ المعجزة مسألة غامضة، كالوحي تماماً. فهل هناك وجودٌ للمعجزة بالأساس؟ وهل يمكن أن توجد المعجزة؟ وهل المعجزة ضدّ العلم أم لا؟ وهل يتوافق العلم والمعجزة أم بينهما تنافر وتضادّ؟

يبدو أن هذه هي البحوث الأساسية الثلاثة في باب النبوة؛ أوّلها: هل هناك حاجة إلى أحكام السماء وتعاليمها أم لا؟ وإذا كانت هناك حاجة فمن أين تنشأ؟ ثم كيف يتم الارتباط بين السماء والأنبياء؟ والبحث الثالث يدور حول المعجزات التي تُعدّ آية الأنبياء ودليل نبوتهم. فما هي المعجزة؟ ما كيفيتها؟ ما ماهيتها؟ وما هي علاقة المعجزة بالعلم؟

هناك بحوث أخرى في هذا المجال، ولكن يبدو أنّها لا ترقى إلى مستوى هذه المسائل الأساسية المهمة.

النبي والرسول

على سبيل المثال، من الأمور التي قد يكثر حولها البحث قرآنياً هو الفارق بين «النبي» و «الرسول»، وهما مصطلحان استخدمهما القرآن، فهل ثَمَّ فرق بين

«النــبي» و «الرسـول» أو بـين «النـبوة» و «الرسـالة» ؟ وهـل هـما مـقامان وخصوصيتان؟ أم هما تعبيران لشيءٍ واحد؟

كلمة «النبي» مشتقّة من مادة «نبأ» بمعنى الخبر، ولكن لا كلّ خبر بل الخبر المهم والعظيم والصادق. فكلمة «نبأ» لا تُطلق على كل خبر، بل تختص بالخبر الذي ينطوي على أهمية خاصة.

فـ«النبي» هو المخبِر، لأن الأنبياء يأتون بخبر السماء إلى الناس.

وأما كلمة «رسول» و «مرسل» فهي من مادة «الإرسال» التي تعني ـ في اللغة العربية ـ التحرّر، وفي مقابله التقيّد. وبذلك يكون «المرسَل» في مقابل «المقيَّد». فإذا ما ترك الشعر حرّاً يقال «أرسله»، بعكس ما لو قيّده بشيء.

ولكن الكلمة تستخدم في الغالب بمعنى البعث والإرسال. فلو بعث أحدهم شيئاً أو أحداً إلى مكان ما ـ كما يبعث الملكُ أو الأمير شخصاً مـن عـنده إلى الآخرين ـ قيل إنّه «أرسلَ» وللمبعوث «الرسول». هذا هو المعنى اللغوي.

والسؤال: هل هناك فرق في الاصطلاح القرآني بين «النبي» و «الرسـول» بحيث يستخدم القرآن اللفظ الأول لحيثية خاصة، واللفظ الثاني لحيثية أخرى؟ ومن ثَمَّ هل يمكن أن يكون المبعوث نبياً غير رسول، أو بالعكس رسولاً غير نبيّ؟

الفرق بين هذين المصطلحين هو من بين البحوث التي لا أرى من الضروري أن نخوضها الآن، إلّا إذا برزت حاجة تملي ذلك؛ ولاسيما لجهة ما يثار حول آية ختم النبوة: «ما كان محمد أبا أحـدٍ مـن رجـالكم ولكـن رسـول الله وخـاتم النبيّين»[1]، إذ ذهب في العصور الأخيرة بعض من يلتمس الذرائع ولا يُعوَّل على

---

(١) الأحزاب: ٤٠.

رايه، إلى ان القرآن لم يعلن ختمَ الرسالة بل ختم النبوة. فما المانع إذن من أن تُختم النبوات ويبقى خط الرسالة مفتوحاً؟ و حجّة هؤلاء أن «النبي» يُطلق فقط على من يرى في عالم الرؤيا، أما الرسالة فهي شيء آخر.

عرضت هذا المثال لكي يتمّ الالتفات إلى أهمية المسألة. أما الآن فنأتي إلى بحوثنا الأساسية الثلاثة.

الحاجة إلى الرسالة

تمثّل البحث الأوّل بالحاجة إلى الرسالة. إذا ما آمنا بالآخرة وأن حياة الإنسان لا تنتهي بالموت في هذه الدنيا، بل هناك نشأة أخرى وحياة أخرى ونحو آخر من الرزق والسعادة والشقاء، حيث يقول الله (سبحانه): «ولا تحسبنّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربِّهم يُرزَقون. فرِحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم»[1]؛ إذا ما آمنا بذلك (أي بالآخرة والبرزخ) فلاشك أن العلم والعقل الإنساني غير كافيين للبحث في مسألة الآخرة وتحديد الأشياء النافعة والضارّة للسعادة الأُخروية.

والأكثر من ذلك أنّ البشرية لم تستطع أن تبلغ بعلمها وعقلها وجود نشأة أخرى. فمع كل التقدّم الذي أحرزه العلم البشري، ما يزال عالم ما بعد الموت يتجلّى كمجهول أمام البشرية. والحقيقة أنه إذا ما أردنا أن ننظر إلى المسألة بشكل عام بغضّ النظر عن أيّ فكرة، فعالم ما بعد الموت لم يزل مجهولاً لا يمكن للعلم أن يبتّ بأمر وجوده أو عدمه بنحو قاطع، ومن ثَمَّ ظلّت المسألة هذه جزءاً من

---

(١) آل عمران: ١٦٩ ـ ١٧٠. وهذه من جملة الأمور التي أخبر عنها الأنبياء، وقد دارت حولها بحوث علمية وفلسفية.

مجهولات البشرية.

فإذا أخذنا إذن مسألة الآخرة ـ التي أخبر الأنبياء أنفسهم عن أصل وجودها وأوضحوا فيها نهجَ السعادة ونهج الشقاء ـ فإنّ الحاجة إلى النبوات تصير ثابتة قطعية لا مجال فيها للنقاش.

أما الجهة التي تحتاج إلى بحث أكثر فهي تلك التي تتعلق بالحياة الاجتماعية. فهل تحتاج الحياة الدنيوية للبشر إلى الأنبياء حقّاً أم لا؟ وهل عُني القرآن بهذا الجانب أيضاً أم اقتصرت رسالته على النشأة الآخرة وحسب؟

عندما نرجع إلى القرآن نرى أن اهتمامه لم يقتصر على الآخرة وحدها، بل كانت الحياة الدنيا من أهداف الأنبياء أيضاً، حيث تشير لذلك الآية المعروفة: «لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»[1]. وفي حديث القرآن دلالة على وجود هذه الحاجة وإيمانه بأصالتها، حتى إنّه لم يذكر الهدف الآخر [أي معرفة الله] أبداً بعكس المواضع الأخرى، ربّما ليؤكد أن لهذا الجانب أصالته وأنه يعكس حاجة لابدَّ منها.

فالقرآن يؤكد إذن أن العدالة من ضرورات الحياة البشرية، وأن وجود الأنبياء ضروريّ لازم لبسط العدالة.

ولكن ما هو موقف العلم؟ وما هي نظرة الدراسات الاجتماعية؟ فهل تذعن هي الأخرى لوجود ضرورة مثل هذه أم لا؟ هناك بحوث وافرة يمكن سوقها حيال هذا الجانب، بيد أني سأشير إلى بحث موجز، وإذا ما كانت هناك حاجة فيمكن الاستطراد بالمزيد.

---

(١) الحديد: ٢٥.

يعدّ الإنسان موجوداً خاصّاً ينبغي لحياته أن تكون اجتماعية، إذ لا يمكن لبني البشر إلا أن يعيشوا بعضهم مع بعض، وأن يكون بينهم ضرب من الترابط والتعاون. بيد أن الإنسان يختلف عن بقية الكائنات الاجتماعية التي تمارس حياتها بدافع الغريزة وتلجأ إلى الحياة الاجتماعية بالإجبار.

فالإنسان مدفوع للحياة الاجتماعية ولكن ليس بحكم الغريزة وبدافع الإجبار. وما أريد أن أقوله إن الحيوانات الاجتماعية مدفوعة لأن تعيش اجتماعياً من قِبل نظام التكوين ومسخَّرة لهذا النمط من العيش بقانون الطبيعة. فالطبيعة هي التي قسّمت الأعمال فيما بينها، ونظام الخلق هو الذي وضع قانون حياتها الاجتماعية بدافع الضرورة والجبر.

والحيوانات الاجتماعية مضطرة لهذا النمط من الحياة تلقائياً من دون تعليم وتربية. أمامنا مثلاً نحل العسل وتجربته الحياتية، فكل صنف من أصنافه يعرف وظيفته بالضرورة دونما حاجة إلى التعليم وبذل السعي لكي يعرف مسؤوليته وواجباته. فهو يعرف الطريق الذي يسلكه، والمواقع لا تتبدل. فالعاملة تمارس وظيفتها في إطار موقعها وحسب، والملكة تمارس دورها انطلاقاً من هذه المسؤولية والموقع، بل تختلف أصناف نحل العسل فيما بينها حتى في الأبنية التي تستقر فيها.

أما الإنسان فهو على عكس ذلك، فمع أنه مضطر لأن يعيش حياةً اجتماعية، ولكنه يمارس كل شيء بنفسه وبإرادته لأنه موجودٌ مختار، حرّ وعاقل. فعليه أن يفكِّر ثم يلجأ للاختيار وفق إرادته. وهذا نقص في البشر من حيث الغريزة، بمعنى أنه لم يزوّد بالغريزة التي تضطرّه لذلك اضطراراً.

أما لماذا لم يزوَّد الإنسان بمثل هذه الغريزة، فلذلك شأن آخر.

وما دام الإنسان قد خُلق مختاراً حرّاً، فهو يستطيع إذن أن يتخلف عن وظيفته دائماً. وما دام يتمتع بغريزة الحياة ويريد أن يعيش، فقد خُلق مجبولاً على طلب النفع لنفسه. فأول ما يفكِّر به كل إنسان هو أن يسعى في المجتمع وراء أهدافه الشخصية والفردية، وليس وراء مصلحة المجتمع. فأول ما يفكر به الإنسان هو منفعته الخاصة وليس المصلحة الاجتماعية، وهو لا يشخِّص مصلحة المجتمع على نحوٍ حسن، وإذا افترضنا أنه يفعل ذلك فهو لا يرعاها. أما الحيوان الاجتماعي فهو يشخِّص المصلحة الاجتماعية بحكم الغريزة ويسير بهذا الاتجاه وينفِّذ متطلباته بدافع الغريزة أيضاً.

أمّا الإنسان فهو محتاج من هاتين الحيثيتين كلتيهما؛ محتاج إلى نحوٍ من الهداية والتوجيه يسوقه صوب مصالحه الاجتماعية، كما هو بحاجة إلى قوّة تكون مهيمنة على وجوده تسوقه وراء المصالح الاجتماعية.

وما يقال [بشأن فلسفة بعث الرسل] هو أن الأنبياء بعثوا كي ينهضوا بالمهمّتين معاً. فهم يهدون الإنسان ويرشدونه نحو المصالح الاجتماعية، وفي الوقت ذاته يجعلونه ـ وربما كانت هذه هي الوظيفة الأهم ـ مسؤولاً في أن يمكّن قوةً معيّنة باسم «الإيمان» للهيمنة على وجوده، بحيث يستطيع بحكم هذه القوة أو القدرة أن ينفّذ المصالح الاجتماعية، وأن يسعى وراء كل ما يشخّص أنه مصلحة اجتماعية (لا فرق بين أن يكون هذا التشخيص للمصالح الاجتماعية بحكم الوحي أو العقل أو العلم).

ولو لم تكن هذه السلطة للدين والأنبياء موجودة بين بني البشر في الماضي والحاضر، فإنَّ أصحاب هذا الرأي يذهبون إلى اندثار البشرية وعدم وجودها على الأرض بالأساس، إذ كانت البشرية قد أكلت نفسها ودمّرت وجودها

بذاتها.

إن البشرية والحضارة الموجودتين الآن على سطح الأرض مدينتان للأنبياء. فالأنبياء نهضوا بهداية البشرية، كما حموها من شرّ نفسها في الوقت ذاته. بل مع كل تقدم أحرزته الإنسانية على خط رقيها العلمي وتكاملها العقلي، فإنَّ دور الأنبياء ما يزال محفوظاً. فما تملكه الإنسانية المعاصرة من إرث تربوي يعود منشأه إلى الأنبياء، والقدر الذي تحظى به من الإنسانية يعود هو الآخر إلى تأثير الكتب السماوية.

وإذا ما قُدِّر لنا أن نسلب بقوة وكيفيةٍ ما هذه البقايا وذلك الموروث من البشرية على نحوٍ تام، فإنَّ ذلك سيعني اضمحلال الروح الإنسانية وسيتساوى ذلك مع فناء البشرية بالضرورة. فمن دون تلك الروح ستتحول البشرية إلى موجودات وحشية لا حظَّ لها من الحياة الاجتماعية. ومن ثَمَّ سيكون الجميع مضطرين للعيش بعضهم مع بعض، ولكن ليس كما تعيش مجموعة من الأسود والسباع الضارية.

ومرد الاختلاف يعود إلى التفاوت الموجود بين أفراد البشر، إذ ستتحول حياتهم إلى غابة يعيش فيها قطيع من الغنم، ومجموعة من الذئاب والثعالب والنمور، وعدد من الجمال والخيول يفترس بعضها بعضاً ويسحق القوي فيها الضعيف.

هذه خلاصة وددت أن أبدأ بها، ولا أدري إذا كان من الضروري أن أستفيض بهذا البحث أكثر أم لا.

إن ما مرَّ يعكس ـ بعبارة أخرى ـ بحث «الحاجة إلى الدين» ولماذا تحتاج الإنسانية إلى الدين في حياتها الاجتماعية.

لقد عرضت جوهر الفكرة، وإذا ما كانت ثمّة ضرورة فسأزيد.

وهكذا يتضح من العرض بأن علل الحاجة إلى النبوة تمثّلت بأمرين، هما: الآخرة، والحياة الاجتماعية والفردية.

الوحي

والآن تعالوا نلج البحث في المسألة الثانية؛ مسألة الوحي. فالأنبياء يتلقّون التعاليم من الله؛ فكيف يتم ذلك؟ عليَّ أن أشير في البداية ـ كما ذكروا ذلك ـ أن لا أحد بمقدوره أن يدّعي بأنه يستطيع أن يشرح حقيقة هذه العملية. وإذا ما ادّعى أحد ذلك فهم الأنبياء أنفسهم. والسبب أن هذه الحالة تعبِّر عن علاقة ونحو من الارتباط ليس من نمط الارتباطات الموجودة بين أفراد البشر بعضهم ببعض، أو بين البشر العاديين وبقية الأشياء غير الله.

إن أحداً لم يدّعِ أنه يستطيع أن يشرح ماهية هذه الحالة وكنهها، بيد أن ذلك لايدعو إلى اليأس؛ إذ يمكن البحث في الأمر إلى حدٍّ ما. وأقل ما في المسألة أنه يمكن نفي بعض الأمور، كما يمكن البحث في أمور أخرى من خلال القرائن التي ذكرها الأنبياء أنفسهم.

وفي هذا المجال هناك بشكل عام ثلاث نظريات.

النظرية العاميّة

ثَمَّ نظرية للعوام لا أريد أن أبتّ الآن في صحتها وسقمها، فسيتجلى الأمر بعد أن نقرأ آيات القرآن لننظر مع أي النظريات يتوافق.

في النظرية العامية (السائدة بين عوام الناس) ما إن تَذكُرَ الوحيَ حتى يتبادر إلى ذهنهم أن الله مستقرّ في الأعالي في نقطة في السماوات ـ السماء السابعة مثلاً ـ

بعيدة جداً جداً، فيما النبي يعيش على الأرض. أي ثمة فاصلة شاسعة بين الله والنبي، وإذا ما أراد الله أن يوصل تعاليمه إلى النبي احتاج إلى موجودٍ يقطع هذه المسافة، ولابدَّ أن يكون هذا الموجود ذا جناح وريش ليكون بمقدوره قطع هذه المسافة الشاسعة. كما لابدَّ وأن يتمتّع بالعقل والإدراك لكي يكون بمستطاعه أن يوصل للنبي الأمر الصادر عن الله.

ينبغي إذن لهذا الموجود ـ حسب هذه النظرية ـ أن يكون ذا بعد إنساني من جهة، وبعدٍ طيريّ ـ إن صحّ التعبير ـ من جهة أخرى. فهو ينبغي أن يكون إنساناً لكي يكون بمقدوره أن يحمل أمر الله إلى النبي، وأن ينقل الكلام. ولكن من جهة ثانية لما كانت المسافة التي عليه أن يقطعها شاسعة فينبغي له أن يملك أجنحة وريشاً يستطيع أن يحلق بهما بين السماء والأرض (وإلا لو كان بمقدور أي انسان أن يطوي هذه المسافة العظيمة لكان هو النبي نفسه، ولذهب وعاد!) وهذا الموجود هو الذي يسمّى بالمَلَك.

عندما يريد هؤلاء أن يرسموا صور الملائكة، من السهل للمرء أن يلحظ أن هذه الصورة هي عبارة عن صورة إنسان له رأس وعين وشفة وأنف ورقبة ويد ورجل وظهر وكل ما هو موجود في الإنسان، ولكن بـإضافة جـناحين نـظير جناحي الطير. أجل [تتخيل النظرية العاميّة] الملائكة بلا لباس، بل يرسمونه بلا سروال أيضاً!

وبحسب قول الحكيم: إنَّ الناس سمعوا أنّ الملائكة مجرّدين، لذلك افترضوهم مجردين من السروال أيضاً؛ فالمجرد عندهم هو الذي لا سروال له!

هذا هو أحد التصورات السائدة. فلأن الله مستقرّ في الأعالي، فهو ينقل ما يريد إبلاغه إلى نبيّه لذلك المَلَك، فيحلّق الملك ويهبط من السماء إلى الأرض، ثم

يتحدث مع النبي بهذه الأذن [المادية]، ويراه بهذه العين. والنبي يرى من جهته أن إنساً مجنحاً قد هبط إليه، ودخل عليه الباب، وألقى إليه بكلامه ثم مضى.

ولكن كيف يتلقى النبيُّ كلام الله؟ من الطريق ذاته الذي يتلقى به كلامنا، مع فارق أن النبي يسمع كلامنا وينظر إلينا بلا واسطة. أما كلام الله، فيسمعه ويتلقّاه عن طريق إنسان مجنّح لأن الله مستقر في مكان قصيّ.

هذا نمط من التصوّر يحمله عامة الناس حيال الوحي.

النظرية التنويرية

ثَمَّ تفسير آخر يقع في النقطة المقابلة للنظرية العامية، وهو لا يتوخى إنكار النبوة. فالذي يطلقه لا يريد الإنكار، بل اعتمد هذا التفسير لنفسه وحسب.

لقد كتب السيد أحمد خان الهندي تفسيراً على نمط خاص، وهو يتبنى ـ تقريباً ـ هذا التفسير الذي سنعرضه، كما تبناه أفراد آخرون. لقد شاء بعض الناس أن ينظر إلى الوحي من قِبل الله ونزول الملائكة والتشريع السماويّ وجميع ما يتصل بذلك على أنها مجرّد تعابير مجازية حيث لا يمكن التحدث مع عوام الناس إلا بمثل هذه اللغة.

يقوم منطق هؤلاء على أن النبي نابغة اجتماعي، بيدَ أنه نابغة محبٌّ للخير. وهذا النابغة الذي وهبه الله هذا النبوغ ظهر في المجتمع، وراح يتأمل بأوضاع مجتمعه، ويرصد ما يحيط بالناس من أوجاعٍ وضروربِ فساد، وعندما يدرك ذلك كله وينفعل به يفكّر بتغيير أوضاع الناس. وبالنبوغ الذي يحظى به يرسم للناس طريقاً صحيحاً جديداً ويبيّنه لهم.

وعندما يُسأل هؤلاء: إذن ما هو الوحي؟ وماذا يعني الروح الأمين وروح

القدس؟ يردّون بأن روح القدس ليس إلا الروح الباطنية للنابغة والعمل الروحي الذي يتمتع به ويسبغ عليه الإلهام. فالنابغة يأخذ الإلهام من باطنه وليس من موضع آخر. ولما كانت هذه الأفكار تنبثق من أعماق روحه ثمّ تنطلق إلى سطحها، فنحن نقول إن الروح الأمين جاء بها، ولما كان الله هو مصدر جميع الأفعال، وكل شيء بيده، فالله إذن هو الذي بعث النابغة، لأن أي فعل لن يكون إلا أن يشاء الله.

وبهذا يكون معنى الوحي في هذه النظرية هو الانبثاق من عمق فكر النبي إلى ظاهر فكره.

وعندما نسأل: وما الملائكة يا ترى؟ يردّون: ما الملائكة إلا قوى الطبيعة ذاتها. الملائكة هم عبارة عن القوى الموجودة في الطبيعة، ولما كان الله يستخدم هذه القوى، فستكون الملائكة تحت اختياره إذن.

وما هو الدين؟ يجيبون: لما كانت القوانين التي وضعها النابغة قوانين صحيحة وصالحة حقاً، وهي مفيدة لسعادة المجتمع، فهي إذن دين من قِبل الله، ونحنُ لا ننشد أكثر من ذلك.

خلاصة الأمر أن هذه النظرية تقوم بتأويل كل ما جاء تقريباً بشأن علاقة النبي بالله، أخذ التعاليم منه، الوحي، نزول الملائكة وما شابه ذلك، بردّه إلى الأمور العادية الجارية بين أفراد البشر، ولكن غاية ما هناك أنها تركّز هذه الشؤون بيد النوابغ والاستثنائيين من البشر.

وهؤلاء لا يريدون الإذعان إلى وجود حقيقة ما وراء فكر الإنسان وروحه وعقله تلقاها من ذلك العالم ـ بأي شكل كان ـ ولا يريدون الإيمان أساساً بأي بعد غير عادي. هذه أيضاً نظرية.

النظرية الثالثة

هناك نظرية ثالثة في هذا السياق لا تؤمن بالوحي في الإطار الذي تطرحه النظرية العامية (من أن الوحي ليس أكثر من أن الإنسان يسمع كلاماً بإذنه عن طريق ملك يشبه الإنسان يهبط بجناحين من السماء إلى الأرض!) ولا تتعامل وإيّاه كأمر عادي مثلما تفعل النظرية الثانية التي تحصر الممارسة على مستوى النوابغ من البشر.

تنطلق هذه النظرية من قناعة فحواها أن لجميع أفراد البشر إدراكاً وشعوراً وحسّاً باطنياً خاصاً إضافياً علاوة على العقل والحسّ العاديين(١). ولكن غاية ما في الأمر أنَّ هذا الحس أو الشعور الباطني يتفاوت بين إنسان وآخر، بحيث يبلغ في بعضهم درجة شديدة من القوة تؤهّل صاحبها للارتباط الحقيقي الواقعي مع العالم الآخر (أما ما هو هذا العالم فلا ندري).

والذي يحصل نتيجة هذا الارتباط هو أن تنفتح لهذا النمط من البشر أبواب العالم الآخر على وجه الواقع [لا المجاز]. ومن ثَمَّ فإن المسألة لا تقتصر على الفعالية الوجودية للإنسان ونبوغه الخاص، بل غاية دوره في العملية أن له استعداداً للارتباط بالخارج وبما وراء هذا العالم وحسب.

يمكن تقريب الحالة بمثال نسوقه بلا تشبيه في كل الجهات. لنفترض أن هناك شخصين يتساويان بالنبوغ الفردي، ولكن لأحدهما ارتباط مع خارج إيران عن طريق الهاتف أو السفر أو البريد، ممّا يؤدي إلى أن يحصل على أخبار خاصة لا

---

(١) حواسنا هي هذه الأدوات التي نعرفها سواء كانت خمساً أو عشراً. وهي أداة الارتباط بعالم الطبيعة الخارجي. أما العقل فهو القوة الموجودة في الإنسان، التي تمارس التحليل والتركيب والتجريد؛ أي القوة الاستدلالية التي تُستخدم في العلوم.

يعرفها صاحبه الذي يساويه في النبوغ الفردي. إن ما يزيد به الأوّل على الثاني هو الوسيلة والحس والارتباط الذي يملكه مع الخارج.

وهذه الخاصية ـ الحس الآخر والاستعداد المتميّز للارتباط بالعالم الآخر ـ لا تقتصر على الأنبياء بنص القرآن، لأن القرآن صرَّح بنفسه بوجودها بشكل قويّ جداً عند غير الأنبياء أيضاً.

نعرف جميعاً أن الله لم يذكر والدة عيسى ولا والدة موسى في عداد الأنبياء، بيدَ أنَّ كلتيهما كانتا على ارتباط وثيق جدّاً مع العالم الآخر، بالأخص أم عيسى السيّدة مريم. فقد كانت الملائكة تظهر لهذه السيدة وتتحدّث إليها: «يامريمُ إن الله اصطفاكِ وطهّركِ واصطفاكِ على نساء العالمين. يا مريم اقنتي لربِّكِ واسجدي واركعي مع الراكعين»[1] بل كانت تأتيها بالغذاء من وراء حجب الغيب كما ينصّ القرآن الكريم على ذلك، حتى أثار ذلك دهشة زكريا مع أنه نبي، فراح يسألها: «يامريمُ أنّى لكِ هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب»[2].

يُطلَق على صاحب هذه الحالة في رواياتنا لقب «المحدَّث» والمحدَّث ليس نبيّاً ولا رسولاً ولكنه يُحدَّث فيسمع[3].

---

(١) آل عمران: ٤٢ ـ ٤٣. (٢) آل عمران: ٣٧.

(٣) عن الأحول، قال سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرسول والنبي والمحدَّث. قال: الرسول الذي يأتيه جبرئيل قُبُلاً [أي عياناً ومقابلة] فيراه ويكلّمه، فهذا الرسول. وأمّا النبي فهو الذي يرى في منامه نحو رؤيا إبراهيم، ونحو ما كان رأى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) من أسباب النبوة قبل الوحي حتى أتاه جبرئيل (عليه السلام) من عند الله بالرسالة، وكان محمّد (صلّى الله عليه وآله) حين جُمع له النبوة وجاءته الرسالة من عند الله يجيئه بها جبرئيل ويكلّمه بها قُبلاً. ومن الأنبياء من جُمع له =

وهذا المعنى الذي يفيد أن غير النبي يمكن أن يكون محدَّثاً يكاد يكون من الأمور القطعية والثابتة في الإسلام.

هناك مثلاً الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، بل ومن هم أقل منه، فنحن نؤمن أنهم ليسوا أنبياء ولم يكونوا أنبياء، ولكن من الثابت أن الإمام أمير المؤمنين كان يتلقّى حقائق من عالم الغيب بدون واسطة النبي. لاشك أنه تربّى على يدي النبي، ولكن لا شك ايضاً أن هناك قدراً من الحقائق تلقّاه عن غير هذه الواسطة.

هذا المعنى يصرّح به الإمام علي (عليه السلام) في نهج البلاغة إذ يقول: «ولقد كنت مع رسول الله بحراء، أرى نورَ الرسالة، وأشمُّ ريحَ النبوّة، ولقد سمعتُ رنّةَ الشيطان حين نزول الوحي إليه».

حصل ذلك وعليٌّ عمره عشر سنوات، وفي بعض التواريخ أن له اثني عشر عاماً. وتعبيره «أرى نور الرسالة، وأشمّ ريح النبوة» يُشعِر بوجود أشياء كانت في النبي وهو في الحالة تلك.

وعندما ذكر الإمام علي حالته للنبي وأنه سمع ورأى، أجابه النبي (صلّى الله عليه وآله): «يا علي، إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى ولكنك لست بنبي»[1].

ولا يعني قول النبي «إنك تسمع ما أسمع» أن الصوت من السنخ العادي بحيث لو كنّا هناك لسمعناه، وما كل صاحب إذن من حيوان أو إنسان بمقدوره أن يسمع.

= النبوة ويرى في منامه ويأتيه الروح ويكلّمه ويحدّثه، من غير أن يكون يرى في اليقظة. وأمّا المحدَّث فهو الذي يُحدَّث، فيسمع، ولا يعاين ولا يرى في منامه.

الأصول من الكافي، المجلد الأوّل، كتاب الحجة، با ب الفرق بين الرسول والنبي والمحدَّث، الحديث الثالث، ص١٧٦ [المترجم].

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٠ .

ومحل الشاهد أن النبي يقول للإمام علي «إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى» ومع ذلك «ولكنك لست بنبي».

وللإمام أمير المؤمنين نصّ بهذا الشأن يقول فيه: «إنَّ الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جِلاءً للقلوب تسمع به بعد الوقرة، وتبصر به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله عزت آلاؤه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عبادٌ ناجاهُم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم»(1).

يمكن تفسير النصّ على أحد معنيين، هما:

الأوّل: أن المقصود من قوله «تسمع بعد الوقرة» هو الكناية؛ أي إنه كان يسمع كلام الحق ولكن لايترك فيه أثره. وما حصل الآن ـ بالذكر ـ أنه راح يتأثر به، وكان سابقاً يرى العبرة ولا يعتبر، والآن صار يعتبر.

الثاني: أما الاحتمال الأقوى الذي أرى أنه هو المقصود أنَّ الإنسان لم يكن يسمع ولا يرى بعض الحقائق والأمور، ثمّ صار يسمعها ويراها على وجه الحقيقة والواقع. وقوله «وتنقاد بعد المعاندة» تعني أن هذا الإنسان أضحى ـ واقعاً وفعلاً ـ عبداً منقاداً خاضعاً للحق.

وقرينة هذا الترجيح قوله فيما بعد: «وما برح لله عزّت آلاؤه في البرهة بعد البرهة». فواقع العالم يدل على أن الحالة كانت هكذا فعلاً. فحيث لم يكن الأنبياء «وفي أزمان الفترات» كان لله دائماً عباد ناجاهم في فكرهم (والمناجاة هي الحديث السّري والخفيّ) و «كلّمهم في ذات عقولهم».

كأن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) يريد في هذا النص ـ جزماً ـ أن يقول

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٠ لا شك أن لذكر الله في قوله «إن الله سبحانه جعل الذكر» مراتب كثيرة.

إنه ليس الأنبياء وحدهم يسمعون كلام الحق ويتلقون الإلهام عنه، بل كان ثَـمَّ غيرهم على الدوام، وستمضي الحالة باطرادٍ في العالم فيكون هناك آخرون، وهم من غير الأنبياء.

تبتني النظرية الثالثة ـ إذن ـ على أساس رؤية خاصة في معرفة الإنسان، خلاصتها أنه يوجد في كل إنسان مثل هذا الاستعداد ولو بدرجة متفاوتة بـين واحدٍ وآخر. وأدنى تجليات هذه الحالة هو ما يظهر في بعض الرؤى والأحلام. وحتى الفلاسفة تطرقوا للمسألة في هذا الباب. وهي موجودة في الحديث أيضاً، حيث تنص الروايات على أن الرؤيا الصادقة هي جزء من سبعين جزءاً من النبوة، بمعنى أنها شعلة طفيفة وومضة نور صغيرة جداً. فالعدد سبعون يستخدم للكثرة دائماً، مما يعني أن تلك الحالة [الوحي] شديدة جداً وهذه [الرؤيا] ضعيفة جداً. تماماً كما نقول للنور الضعيف أنه من نور الشمس، فنوعية النور واحدة، ولكن هذه ضعيفة وتلك قوية.

وما يقال في نطاق هذه الرؤية هو أنَّ هذا الحسّ موجود لدى جميع الأفراد بهذا القدر أو ذاك، وأقوى درجاته هي تلك الحالة الموجودة عند الأنبياء.

النظرية هذه موجودة منذ القدم. فـالفلاسفة القـدماء الذيـن تـحدّثوا عـن «النفس» آمنوا بوجود هذا الاستعداد. وما نستطيع أن نقوله في الوقت الراهن هو أن عدداً من كبار علماء النفس آمنوا بوجوده أيضاً، منهم وليام جيمس، كما ينقل عنه ذلك المرحومُ فروغي في كتاب «مسار الحكمة في أوربا» (المجلد الثالث).

أرسى وليام جيمس علم النفس على أساس التجربة، وانطلاقاً من المنحى التجريبي هذا الذي سلكه في دراساته النفسية يقول إنه وصـل ـ ومـن خـلال التجربة ـ إلى وجود هذا الحس في بعض أفراد الإنسان؛ هذا الحس الذي يتواصل

أحياناً من موقعه الباطني مع أماكن أخرى. وبتعبيره : إنّ هذه الإنيّات [من الأنا] (أي إنيتي وإنيتك وإنية الآخر) هي بمثابة الآبار التي تُحفر في الأرض. فالمياه الموجودة في باطن الأرض تنبثق صوب السطح، لتتدفّق من الآبار.

ومع أن الآبار تبدو في الظاهر وعلى السطح مستقلّة عن بعضها، ولكنها يمكن أن تكون متواصلة فيما بينها عند الأعماق وفي باطن الأرض.

والإنيات على الشاكلة ذاتها، يمكن أن تكون متواصلة مع بعضها بحيث يكون بينها نحو من الارتباط. وعلى هذا الأساس يمكنني أن أطلع على ضميرك، كما يمكنك أن تطّلع على ضميري بهذه الطريقة. وربّما ازداد حجم الاطلاع والمعرفة حتى يصل إلى درجة من التكامل تؤهل إنساناً واحداً للاطلاع على ما في ضمائر الجميع.

تنتهي هذه النظرية إذن إلى أن الوحي هو عبارة عن حس وشعور واستعداد خاص، كما تذهب إلى أنه نافذة تنفتح على الإنسان من عالمٍ آخر، وهي من ثَمَّ تؤمن بالعالم الآخر.

وإذا ما سألنا: ما هي الملائكة ؟ وماذا يعني نزول الملائكة ؟ لردّ أصحاب هذه النظرية بأنّ المَلَك هو نفسه الذي يتصل بالشخص الذي تنفتح له باب إلى عالمٍ آخر. وهو الحقيقة نفسها التي يلمسها الشخص في باطنه.

ولكن لروح الإنسان خاصية تتمثَّل في أنه يدرك الأمور درجة فدرجة ؛ وأنه يدرك كل شيء في كل درجة بنوع خاص من الإدراك. على سبيل المثال يعبّر الأمر العادي الموجود في الطبيعة عن نحوِ وجودٍ، وعندما يأتي هذا الوجود إلى الحس الإنساني يدركه الإنسان. ولكن هناك مرتبة خاصة أخرى للوجود، إذ يروح إلى عالم الخيال، فيتخذ شكلاً آخر، ثم يذهب إلى عالم العقل ليكتسب شكلاً

آخر يختلف عمّا كان عليه في المراتب الإدراكية السابقة.

وهكذا يترتّب إدراك الإنسان للأشياء على خط ينبثق فيه الشيء من الطبيعة ويتحرّك صوب الحس، ثم ينتقل من الحس إلى الخيال، ومن الخيال إلى العقل، ومن العقل يذهب إلى ما وراء العقل.

يحصل في بعض الأوقات وأن ينعكس مسار الحركة، لتأتي من ذلك الطرفِ الأعلى إلى الأسفل. فهذا الموجود الكائن ما وراء الطبيعة والمادة الذي أدركـه الحس الباطني للإنسان في تلك المرتبة الإدراكية، يتنزل ليأتي إلى مرتبة الحس ويتجسّم له كمَلَك يراه.

وهكذا يتبيَّن أن النزول الذي يُمارسه الملك هو نزول، بيدَ أنه ليس نزولاً من السنخ السائد في الطبيعة، كما لو أنه يهبط من القمر إلى الأرض. كما أن هناك حقاً سيراً وحركة، ولكنه سير لنطلق فيه من مراتبه الباطنية، فهو تحرَّك من باطنه إلى أن تمثل بصورة أمر محسوس تحقّق وجوده في الخارج.

هناك إذن نزول، بيدَ أنه ليس نزولاً جسمياً ومادياً بل هو نـزول مـعنوي وباطني.

هذا الكلام هو نفسه الذي جرى على لسان الحكماء الإلهيين القدماء، فطعنوا فيهم بأنه إنكار للنبوة والوحي.

والذي أفعله الآن أنني أطرح نظرية؛ هذه النظرية ترتد إلى الأسس التالية:

الأساس الأول: إن في الإنسان نوعاً من الحس ونحواً من الشعور الذي يمتد ما وراء العقل يكون في بعض الأفراد قوياً جدّاً وهؤلاء هم الأنبياء، ثمّ يليهم من هُم دونهم.

الأساس الثاني: إيمان هذه النظرية بعالم آخر ما وراء الطبيعة.

الأساس الثالث: إنها تؤمن بضرب من الفكر الفلسفي النفسي إزاء نفس الإنسان وروحه يفيد بأن الأشياء ترتقي من مرتبة الطبيعة صوب الأعلى.

ومعنى «ترتقي» هي أنها تكتسب في كل مرتبة شكلاً، إلى أن تصل إلى الأعلى. وعندما تتنزل من الأعلى صوب الحس تطوى الأشكال ذاتها التي قطعتها في السير الأول نحو الأعلى، وتكتسب الصيغ نفسها. فمع كل وضع يكون لها شكل خاصّ. فلجبرائيل الذي هو الروح الأمين وروح القدس شكل ووضع خاص في ذلك العالم، ولكنه ما إن ينزل إلى هذا العالم حتى يتمثّل بصورة إنسان.

لذلك كان النبي يذكر أنه عندما يرى جبرائيل على حقيقته وبصورته الواقعية، كان يراه يملأ الأفق أمامه بحيث أينما التفت وجده أمامه. ومعنى ذلك أن جبرائيل عندما كان يظهر بصورته الحقيقية لم يكن يتمثّل بموجود مجسّم يكون أمام النبي في نقطة محدّدة بحيث يكون معدوماً في الأماكن الأخرى، كلا بل كان يملأ الأفق. ومنه يتضح أن لجبرائيل صورة واقعية يظهر بها، وأخرى (إنسانية) يتمثّل بها.

هذه هي النظريات الثلاث حيال الوحي عرضناها بإجمال.

نظرية المهندس بازركان

ثمّ نظرية للمهندس بازركان في الوحي ربّما لا تتطابق مع أي من النظريات الثلاث. فهو يرفض النظرية العامية وينقضها، وفي الوقت ذاته لا تتطابق نظريته مع النظرية الثانية التي تعدّ الوحي أمراً طبيعياً وشأناً مادياً طبيعياً حيث تفسّره على أنه نبوغ بشري وحسب. وهي إلى ذلك لا تتطابق مع منطوق النظرية الثالثة.

إذا ما رأى السادة [الحضور] مصلحة فسنتوفر على بحث هذه النظرية أيضاً؛ على أن هذه النظريات تحتاج بأجمعها إلى مزيد من البحث.

وما أراه لازماً لنا وأن البحث فيه ضروري من وجهة نظري، هو: هل يذعن علم النفس المعاصر ويؤيد وجود مثل هذا الحسّ الذي تحدث عنه القدماءأم‌لا؟

يمكن للسادة [الحضور] إذا كانت عندهم مصادر ومعلومات أن يـدرسوا هذه المسألة.

والآن انتهى كلامي ولم يعد لديّ ما أعرضه اليوم.

المداخلات

● لماذا بُعث هذا العدد من الأنبياء والرُسل ـ سواء أكان تعدادهم محدّداً أم لا ـ؛ ولماذا انتُخب هؤلاء الأفراد بالذات؟ وما هي الخصوصيات التي ينبغي أن يحظوا بها لكي يكونوا أهلاً للانتخاب؟ لماذا بُعث الأنبياء العظام الذيـن نـعرفهم مـن أرض خاصّة؟ ترى ما هو وضع بقيّة الأقوام وما هو تكليفهم؟ هل كان لهم أنبياء كما يقال؛ وإذا كان فما هو حالهم؟ يكشف التأريخ، وكذلك الشـواهـد الراهـنة أيضاً أن بعض الأقوام كانوا محرومين من وجود النبي حيث لا أثر يدلّ على ذلك؛ والسؤال ما هو تكليفهم، بالأخص مع ملاحظة أن الحقائق يجب أن تصل إليهم بصورة ما، مع أنا نجد أنهم مقطوعون عن العالم الآخر لمدّة طويلة؟ أخيراً ما هي الأوضاع والشروط التي ظهر بها نـبي الإسـلام بـحيث اسـتحق أن يكـون آخـر الرسل؟ فـهل مـعنى ذلك أن تـلك الأوضـاع بـما تـنطوي عـليه مـن مـتطلبات ومقتضيات لا تتكرّر مرّة أخرى ـ فتملي ظهور نبوة جديدة ـ أم إنّه قد أجيب عليها وللأبد؟

الأستاذ مطهري: أحد الأسئلة التي طرحها الدكتور يتمثّل بطبيعة الخاصّية الموجودة بحيث يكون هذا الإنسان نبيّاً وذاك لا؟ يمثّل السؤال أحد المسـائل الفرعية التي دوّنتُها.

يمكن إعادة طرح السؤال بالصياغة التالية: هل للأفراد الذين يختارهم الله للنبوة خاصية تميّزهم عن غيرهم أم يأتـي الاختيار جزافياً وعلى أساس عشوائي؟ تماماً مثلما يحصل في القرعة حيث يخرج اسم أحدهم دون ضابطة.

لقد دوّنت هذه المسألة في ملاحظاتي، بيد أنها لم تكن من بين القضايا الأساسية لبحث النبوة، بل هي من بين ما نبحثه من مسائل فرعية.

الجواب على المسأله، كلّا. فالاختيار لا يتمّ جزافاً من دون ضابطة، بل للاستعداد الخاص دخلٌ في الاختيار. والقرآن يبرز هذا العنصر؛ يقول (تعالى): «إنّ الله اصطفاه عليكم»[1] حيث تشير كلمة «اصطفى» إلى هذا المعنى. والآية الأصرح في ذلك قوله (سبحانه): «اللهُ أعلم حيث يجعل رسالته»[2].

فليس لجميع الأفراد أهلية النبوة، وإنّما يستند الاختيار إلى استعداد خاصّ.

العنصر الآخر الذي ذكرته في السؤال وعدت لتكراره في آخره أيضاً يتمثّل بعدد الأنبياء من جهة وبختم النبوّة من جهةٍ أخرى. فهذان الأمران يخبران عن مطلب واحدٍ تقريباً. بشأن عدد الأنبياء لم يأت في القرآن شيء محدّد، بل ورد في الحديث، وليس من الضروري أن نعتقد جزماً بأنّ عدد الأنبياء مثلاً مائة وأربع وعشرون ألف نبيّ أو أكثر من ذلك أو أقل. لقد ورد عن أبي ذر في حديث عن النبي أن عدد الأنبياء مائة وأربعة وعشرون ألف نبي، بيدَ أن هذا الأمر ليس مهمّاً في نفسه.

الحيثية الأخرى التي أشار لها السؤال ترتبط بطبيعة الظروف التي تملي ظهور نبي من الأنبياء؛ مضافاً إلى طبيعة الأوضاع التي صار إليها العالم بحيث بُعث نبي

---

(١) البقرة: ٢٤٧.

(٢) الأنعام: ١٢٤.

آخر الزمان ثمّ ختمت النبوة به؟

يتصل هذا الجانب بقضيّة ختم النبوة، وبالذات بمقدّمات هذا البحث. وقد توفرنا على تغطية الموضوع في دراسة «ختم النبوة». ومع ذلك إذا كان ثَمَّ ضرورة فسنعاود بحث المسألة مرّة أخرى.

وأما بشأن ما أثاره السؤال من كثرة الأنبياء في أرض معينة، فإنّ لذلك علاقة بالعنصر ذاته الذي تشير إليه الآية «الله أعلم حيث يجعل رسالته». فإذا كان للاصطفاء للرسالة صلة بالاستعدادات الخاصة التي ينطوي عليها الأفراد، فمن الثابت أن للأقاليم تأثيراتها المتنوّعة في تربية الاستعدادات.

يقولون عن الشرق الآن أنه أرض العرفان والإشراق. إنه ليس جزافاً أن يميل الغربيون ـ مثلاً ـ إلى المحسوسات أكثر، والشرقيون إلى ما وراء الحسّ أكثر.

إنّ للمحيط الجغرافي والظروف المناخية وحرارة الشمس تأثيراً مفيداً في تنمية جسم الإنسان؛ وللوضع الجسمي تأثيره في تربية الروح وإعدادها إعداداً خاصّاً.

على هذا الضوء ليس هناك ما يمنع أن يكون لبعض الأقاليم استعداد أكبر لتنمية الأفراد الذين يحظون بشكل عام بقابليات على الإشراق والإلهام.

وفيما يرتبط بخلوّ بعض الأصقاع والأقاليم من الأنبياء تماماً، وتمركز النبوات والرسل في إقليم خاص يتمثّل بفلسطين والحجاز وما حولهما فإن الدليل التاريخي لم يثبت ذلك. ليس بمقدورنا أن نثبت من خلال التاريخ أن الأنبياء كانوا منتشرين في جميع أصقاع العالم، كما لا نستطيع أن نجزم بخلوّ بعض الأصقاع منهم.

يقوم منطق القرآن على أن لكل أمّة نذيراً «وإنّ من أمةٍ إلّا خلا فيها نذير»[1]. وليس بمقدور التأريخ أن ينفي ذلك على سبيل الجزم.

---

(١) فاطر: ٢٤.

وما يفيده منطق القرآن هو وجود النبوات في كل الأمم والأقوام. ولكن غاية ما هناك أننا لا نستطيع أن نثبت من خلال التاريخ وجود (أو غياب) نبي في هذه البقعة أو تلك، كما ليس بمقدورنا أن ننفي.

أما المنطوق العام للقرآن فهو: «وإن من أمّةٍ إلّا خلا فيها نذير».

● فيما يتعلّق بالنبوة وطبيعة الرؤية التي تطل بها على الإنسان والمصير الإنساني ولماذا أضحت النبوة أمراً ضرورياً ولازماً؟ هل النبوة ضرورية أم لا؟ ثمّة رؤية تتمثّل فيما تفكّر فيه من أن الإنسان مثل الموجودات الأخرى يصل في أعلى مراحل الوجود وكهدف للحياة في هذه الدنيا إلى مرحلة أعلى.

إنّ بعض الشواهد تشير -كما قد يُعتقد بذلك أيضاً- أنّ الإنسان بتخطيه لمرحلة معينة من العمر والتأريخ كليهما - أي تخطّي الإنسان للعمر المحدّد للفرد الواحد على الأرض ولجزء من التأريخ - يصل إلى مرحلة أعلى.

وهؤلاء الذين يبلغون تلك المرحلة هم الذين اختيروا للارتقاء إلى حياة لاحقة أخرى نطلق عليها نحن «المعاد». وهؤلاء ربّما كانوا تعبيراً عن نوع جديد، قد يتفوّق على نوع الإنسان الفعلي الذي نعرفه الآن.

هذه العملية تستلزم أن يتجاوز الإنسان كثيراً من التجارب والاختبارات، والإنسان مزوّد بالقوى والطاقات، بالضعف وبالقوة. وهذه الحالة نعطيها وجهاً طبيعياً بالكامل - أي غير ما ورائي - من دون أن يعني ذلك نفي الله، فالله هو الذي أراد لنا طيّ مثل هذا السير التكاملي، وهو الذي وعد الاصطفاء الذي يتمّ في العالم الآخر.

وغاية ما هناك أن النوع الإنساني سُلب الغريزة بذلك الحجم الكبير، بالعقل الذي وُهبه وراح يمارس به التشخيص.

في ضوء هذه الرؤية من الثابت أنّ أولئك الذين يستخدمون العقل ويوظّفونه على نحو أفضل يعطون حياتهم حالة التكامل من حيث اختيارهم لحياة أسمى وأرفع، فيكونون جزءاً من المصطفين الذين ستكون لهم حياة لاحقة شاءوا ذلك أم أبوه. وأمّا أولئك الذين لا يوظّفون عقولهم فلن يكونوا في عداد الأصفياء لتلك الحياة الأخرى أو أن يبقوا في إطار نوعيتهم الفعلية التي تعدّ أدنى من النوعية التي ستكون في ظل الحياة اللاحقة الأخرى.

إذا آمنا بمسألة التكامل فإن الأنواع الأدنى ـ من بني الإنسان ـ بقيت في إطار حياتها العادية، على حين استطاعت قلّة مصطفاة أن تبلغ نوعاً أعلى وأسمى بسبب ما تملكه من استعدادات وقابليات خاصة.

إذا ما أقبلنا على المشهد بهذه الرؤية فسنجد أنّ الإنسان وُهب عقلاً بدلاً من الغريزة الموجودة في الحيوانات على نحوٍ ما، ويجب أن يترك وشأنه يدبّر حاله بالعقل الذي وُهب له.

وما تقتضيه قواعد هذه الرؤية غنى الإنسان عن قوّة إضافية، لأن له عقلاً وبذلك ينبغي أن يترك حرّاً، فإذا ما استطاع أن يستثمر هذا العقل وينمي استعداداته وما ينطوي عليه من قابليات فسيستطيع أن يدرك الحقائق ويشخّص طريقه.

فكما تستطيع الموجودات الأدنى أن تعيش بمعونة الغريزة أفضل صيغ الحياة في إطار وضعها الخاص، كذلك يستطيع الإنسان بمعونة العقل أن يحيا أفضل حياة في إطار وضعه الخاص، فيرتقي إلى مرحلة رفيعة، ولكن كل ما في الأمر أن أولئك الذين يتمتعون بقابليات أعلى يصلون إلى مرحلة عالية ويكونون في عِداد الذين يتحوّلون ـ في الحياة اللاحقة ـ إلى نوعٍ أسمى. أما أولئك الذين يفتقدون لمثل هذه القابليات أو لا يستخدمون العقل فلا محالة سيبقون في مواقعهم شاءوا ذلك أم أبوه.

طبيعي تقوم هذه الرؤية على الافتراض. انطلاقاً منها نتساءل عن حاجة الإنسان إلى النبي وما هي الضرورة لمجيء الأنبياء لكي يبيّنوا للإنسان طريقه مع أنه يملك العقل الذي يمكّنه من تشخيص الطريق، ويعوّضه عن النقص الغريزي؟

إن مجيء الأنبياء وبعثهم يفضي -في إطار هذه الفرضية -إلى إحدى نتيجتين:

الأولى: ينبغي إلغاء الاختلاف الموجود بين من يستفيد من عقله ويستثمره وبين من لا يفعل ذلك.

الثانية: أن لا يتحرّك المسار التكاملي بشكله الطبيعي.

لماذا ينبغي أن يكون هناك على الدوام عامل إضافي يمارس التحذير؟ ثم إذا ما جاء هذا العامل الإضافي - النبوات - فإلى أي مدى يكون العقل مؤثراً، بلحاظ تضادات القوى الموجودة في الإنسان، بحيث يمكن لبعض الناس أن يدرك هذا العامل الإضافي وبعضهم لا يدركه؛ بعضهم يستفيد من توجيهات الأنبياء وبعضهم لا.

الأستاذ مطهري: ما تفضلّتم بذكره في القسم الأخير من الكلام هو نفسه السبيل الذي سلكناه، ولكن غاية ما في الأمر أني عرضت ذلك باختصار شديد.

إن الأنبياء لم يُبعثوا من أجل تعطيل العقل الإنساني ودفعه إلى الركود، وهم من ثَمَّ ليسوا بديلاً للعقل، بل على العكس تماماً. لقد بُعث الأنبياء لتحريك العقول وتحريرها، وهذه المهمّة هي ممّا تشير إليها النصوص الإسلامية.

فمن القرآن هناك تأكيده لمسألة «لعلّهم يعقلون» و «لعلّكم تتفكّرون». والقرآن مشيد أساساً على إحياء العقل وإيقاظه، وتحطيم الأغلال التي تحيط بالعقل وتأسره، كالتقليد: «إنّا وجدنا آباءنا على أمّةٍ وإنّا على آثارهم مقتدون»[1].

---

(١) الزخرف: ٢٣.

لقد قمت مرّة بدراسة في القرآن فوجدت أن من بين العناصر المشتركة للأنبياء جميعاً مواجهتهم لحسّ التقليد السائد بين الناس.

إن جوهر ما نريد التركيز عليه في كلامنا، أنه لولا بعث الأنبياء وتوجيههم لبقي العقل ماكثاً في شوطه الطفولي ولم تبلغ البشرية ما بلغته الآن. إننا نرى الإنسان حرّاً الآن، ونحن نقول إنّه راح يصعد إلى القمر. نحن نتصور أنه لو لم يُبعث الأنبياء قبل ألوف السنين لكان بمقدور البشرية المعاصرة أن تصعد إلى القمر، في حين إن المهمّة تعود إلى الأنبياء، فهم الذين توازروا وحطّموا الأغلال عن العقل البشري ومنحوا الإنسان شخصيته.

لقد كان الإنسان يعظّم صنائع يده، فعبد النار والأرض والحجارة، حتّى قيل إنّه لم يبق موجود على الأرض إلّا أصبح ربّاً في يومٍ ما. هكذا كان الإنسان. وعندما بُعث الأنبياء نهوه عن عبادة ما سوى الله، ووفّروا له قاعدة انطلاق أخرى، وعلّموه أنه أشرف المخلوقات. يقول (تعالى): «ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر»(١).

يقوم منطق الأنبياء على أن كل شيء، وُجد للإنسان ومن أجله، حتى الشمس والقمر والنجوم مسخّرات للإنسان؛ لأنه أشرف الموجودات. وعندئذ تحرّر الإنسان من القيود والأغلال.

يقول الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) بشأن فلسفة بعث الأنبياء: «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته». إنّه تعبير مدهش، فالأنبياء جاءوا ليحرّكوا الإنسان في خط فطرته وطبيعته، ويرفعوا الموانع من أمام الفطرة.

---

(١) الاسراء: ٧٠.

ثم يقول: «ويذكّروهم منسيَّ نعمته، ويثيروا لهم دفائن العقول»[1].

يقال للكنوز الموجودة في الأرض دفائن، فالإنسان يـمشي عـليها وهـو لايدري أن تحت أقدامه كنوزاً. و«الإثارة» هي رفع التراب عن تـلك الكـنوز. ومهمّة الأنبياء رفع ما تراكم على كنوز العقول.

فهذه القوّة الإضافية ـ كما نسمّيها ـ لم تأتِ لتكون عوناً للعقل فحسب، بل أكثر من ذلك، فكيف تكون قد جاءت لتعطيل العقل والإزواء به جانباً!

ما أردت أن أشير إليه ـ في حديثي عن حاجة الإنسانية إلى النبوات ـ أننا لو نظرنا إلى البنية الإنسانية، لرأيناها بحاجة إلى الإرشاد والهداية (وهو ما عبّرت عنه من أن الإنسان يستمدّ العون من عقله)، كما أن الإنسان بحاجة أيـضاً إلى تكييف غريزته في البحث عن المنفعة الشخصية وتليينها، أو إسباغ ضرب من التعالي عليه بحسب تعبير فرويد، بحيث ينتبه إلى مسائل أرفع يستطيع أن ينظّم مصالحه الاجتماعية من خلالها.

أما أن يأتي أحدهم يتساءل: لماذا خُلق الإنسان على هذه الشاكلة؟ ولماذا لم يُخلق على بنية أخرى؟ لماذا لم توهب النبوة للجميع؟ فهذه ـ وغيرها ـ أسئلة لا محل لها في صميم الخلقة وليست صحيحة من الأساس.

فالخلقة تتحرّك في إطار نظام محدّد لا يتخلّف ولا يمكن تغييره.

لقد قلت بأن للبشر حاجة إلى النبوة، كما يمكن لأي شخص آخر أن يقول ذلك. ولكن ذلك ليس معناه أن الله مكلّف، وأن من الواجب عـليه أن يـخلق الأنبياء لكي يتدارك هذا النقص في نظام الخلقة.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم (١).

ينقل المهندس بازركان دائماً عن السيد «أبو الحسن خان فروغي» قـوله: أجل، إن هؤلاء عيّنوا لائحة وتكاليف ونظاماً لله. وهذه المقولة تدل بذاتها على أن «أبو الحسن فروغي» لا يفهم شيئاً من هذه الأمور.

ليست المسألة مسألة نظام ولائحة، بل عندما نتحدّث عن حاجة، فإنّ نظام الخلقة والتكوين مركّب بصيغة بحيث إذا لم تكن ثمّة حاجة للشيء ووجد، فإن ذلك النظام سيحذفه ويلغيه من الوجود. فلا يمكن لشيء أن يبقى موجوداً في إطار نظام الخلقة والتكوين إلّا إذا كان وجوده متسقاً مع باقي الاحتياجات.

إن مشروع الخلقة مشروع متكامل، يحتل فيه كل شيء مكانه، ومـن ثَـمَّ لا معنى للائحة والنظام وأمثال ذلك، بل إذا ما كان ثَمَّ حاجة في نظام الخلقة، وكان هناك استعداد وإمكان لتلقيها (إذ قد تكون هناك حاجة ولكن لا إمكـان لتلقيها) فستفاض؛ لأن فيض الله مطلق.

عندما نتحدّث عن الحاجة إذن، فلأنها واحدة من أركان وجود النبوة.

على ضوء ذلك لا معنى للقول لماذا لم يكن كل أفراد البشر على هذه الشاكلة؟ لأن للخلقة نظاماً متسقاً ومنسجماً، وليس بمقدور أي موجود أن يوجد إلّا في إطار مرتبته الوجودية الموجود هو فيها فعلاً.

والإنسان في المرتبة الوجودية الموجود فيها لا يمكن أن يكون غير هذا، مع ما يكتنف هذه المرتبة من احتياجات، وما فيها من نواقص وكمالات. فلا يـمكن للإنسان أن يكون أكثر نقصاً أو أكثر كمالاً ممّا هو عليه في هذه المرتبة.

لقد أشرت مرّة إلى أن أفضل مثال في مجال نظام الخلقة والتكـوين هـي الأعداد. فهي تصوّر لماذا لا يمكن أن نفترض الإنسان موجوداً في مرتبة موجود آخر، ولماذا لم يصر الإنسان حماراً والحمار إنساناً، بل لماذا لم يكن زيد عمراً

وعمرو زيداً، ولماذا لم يصبح أبو جهل نبيّاً، والنبي أبا جهل.

إن من يتساءل عن ذلك كلّه كأنه يقول: لماذا لم تصبح الأربعة خمسة والخمسة أربعة. إن الأربعة صارت أربعة لأنها موجودة أساساً في المكان الذي هي موجودة فيه الآن. فإذا ما رفعنا الأربعة من مكانها ونقلناها إلى مكان السبعة فلن تبقى أربعة بل تكون سبعة. وإذا ما جئنا بالسبعة إلى مكان الأربعة فلن تبقى سبعة بل ستغدو أربعة، لا أننا استبدلنا مكان السبعة وأن السبعة بقيت سبعة، كلّا، فإذا ما تغيّرت السبعة عن مكانها فلن تكون هي هي.

والموجودات في هذا العالم متقوّمة بمراتبها كما يعبّر عن ذلك الفلاسفة. فكل موجود في أي مرتبة وُجد، فإن تلك المرتبة هي جزء من ذاته، وبالتالي من المحال أن تتغيّر مرتبته ويبقى الموجود هو الموجود نفسه.

فكما لا يجوز أن نتساءل في الحساب: لماذا لم تصبح السبعة ثمانية والثمانية سبعة، فكذلك الأمر في نظام الخلقة، حيث لا معنى لمثل هذه الأسئلة.

ولذلك لاحظتم عندما أشرت لمقولة الحاجة في بحث حاجة الإنسان إلى النبوة لم أعقّب ذلك بالقول: ما دامت هناك حاجة، فعدم بعث الأنبياء يعدّ قبيحاً على الله، مثلما يفعل ذلك بعض المتكلّمين.

وإنّما يكمن أساس المنطق الذي تبنيته أنه إذا كانت هناك حاجة، وإلى جوارها استعداد للتلقي؛ بمعنى إذا كانت هناك حاجة وإلى جوارها إمكان للفيض، فإن الفيض يحصل قطعاً. وإذا لم تكن هناك حاجة فإنّ الموجود لا يبقى في إطار نظام الخلقة والتكوين، تماماً مثل الإصبع الإضافي الذي تلغيه الطبيعة.

على هذا الضوء حتى إذا ما افترضنا وجود أمر لا حاجة به، ولا يتلازم مع بقية الأمور، فإنّ نظام التكوين يلغيه ويطرده.

● أشرتم إلى أن أصول الدين ثلاثة ولدى الشيعة خمسة، في حين أرى أن هذه الأصول لا تعدو أن تكون أصلين هما التوحيد والنبوة، لأنَّ الأصل هو ما لا يتفرع من غيره. أما المعاد فهو وليد لهذين الأصلين. فالإنسان إذا ما آمن بالتوحيد ثم آمن بالنبوة، فسيؤمن بالمعاد تلقائياً أراد ذلك أم لا، إلا أن يرفض الأصل الثاني المتمثِّل بالنبوة.

طبيعي ليس هناك صلة للتوحيد بالنبوة، إذ بمقدور الإنسان أن يكون موحّداً ولكنه لا يؤمن بالأنبياء كما هو حال كثير من العلماء المعاصرين. ولكن الذي يؤمن بالأصل الأول ثم يردفه بالثاني فلا مناص له من الإيمان بالثالث، بالأخص وإن المعاد ليس أمراً طبيعياً بحيث يستطيع الإنسان أن يحسه بنفسه.

إنّ الإنسان يحسّ بالعبودية والتوحيد بنفسه، وربّما عاش الإحساس بالحاجة إلى الهداية والإرشاد، أما المعاد فليس كذلك. فإذا لم يُخبَر بهذا الأصل ولم يلقَّن به، ولم يطاله التكليف فيه فلا يستطيع أن يصل إليه من خلال التفكير والمطالعة. يعني إذا ما فكر الإنسان لوحده لا يستطيع أن يصل من خلال ذلك إلى أن الناس ستحيا مجدّداً بعد موتها.

الأستاذ مطهري: أما ما أشرتم إليه من أن أصول الدين ثلاثة أو خمسة، فهو ليس من الأمور التي تحدَّث عنها القرآن، أو جاءت في حديث معتبر بحيث ينبغي لنا الإذعان بذلك والإيمان به. بل هو استنباط قام به علماء الإسلام.

على ضوء ذلك ليس هناك ما يؤثر إن قلنا أن أصول الدين اثنان. فأنت تؤمن أنَّ الإنسان إذا أنكر المعاد لا يعدّ مسلماً، ولكن عن طريق أن إنكار المعاد هو إنكار النبوة ذاتها.

لقد أثرت ـ في السؤال ـ قضية فيما إذا كان ذلك من الأصول أم لا. ما أريد

قوله أن ما ذكروه من جعل المعاد في عداد الأصول لم يأت جزافاً من دون منطق.

ولكن قبل أن أشير للأساس الذي أشادوا عليه رأيهم، أستكمل وجهة نظرك. يمكنك أن تقول إنَّ الصلاة من أصول الدين أيضاً لأنها من ضروريات الدين والنبوة، فالذي ينكر الصلاة لا يعدّ مسلماً، كما أنَّ هناك كثيراً من الضروريات الأخرى.

والمعاد يأتي في رديف هذه الضروريات. فما دام النبي قد أخبر به على وجه الجزم واليقين، فإن إنكاره لا يتسق مع الإيمان بالنبوة.

من هذه الجهة نقول للصلاة ولغيرها أنها من الضروريات. ولكن لا لأن القرآن طلب الإيمان بها، على حدّ ما فعل في التوحيد والنبوة والمعاد. فالقرآن حثّ على الإيمان بالمعاد تماماً كما فعل بشأن التوحيد والنبوة.

لقد حثّنا القرآن على الإيمان بالله والإيمان بالنبي والإيمان بالقيامة، ومن ثمّ عدَّ المعاد من الموضوعات الإيمانية.

وكذلك فعل بشأن الكتب والرسل، ولكن هذه من توابع الإيمان بالنبي. يقول القرآن: «آمِنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزَّل على رسوله»[1]. كما يقول: «من آمن بالله واليوم الآخر»[2]. ويشير إلى الملائكة أحياناً، لأن الملائكة هم وسائط الوحي.

والقاعدة الجارية أن القرآن عندما يعرض القيامة يفعل ذلك كشيء ينبغي لنا أن نؤمن به.

ومنطق علماء الإسلام عندما قالوا «أصول الدين» عنوا فيه الأمور التي يجب

---

(١) النساء: ١٣٦.

(٢) البقرة: ٦٢.

أن نؤمن بها. لم يقولوا آمنوا بالصلاة، بل آمنوا بالله وبالنبي وبالقيامة.

وما أشرت إليه آخر كلامك ليس صحيحاً، فالمعاد موضوع إيماني أيضاً. فكما أن للإيمان بالله قاعدة في فطرة الإنسان وروحه، وللإيمان بالنبوة كذلك، فهكذا الحال بالنسبة إلى المعاد. ففي داخل روح الإنسان قاعدة للإيمان بالمعاد، وفيه ميل لبقاء شيء ما.

إنّ فكر الإنسان وشعوره وإدراكه مكوَّن بطريقة لا يستطيع معها الإذعان إلى فنائه وعدمه، فهو يقبل نحواً من البقاء؛ يؤمن كحدٍّ أدنى في المعاد ببقاء اسمه وذكراه.

وما أريد تأكيده من خلال ذلك أن في روح الإنسان قاعدة للإيمان بالمعاد.

أعود لأذكّر أنه لا مشكلة فيما نقول، فسواء كانت أصول الدين ثلاثة أو اثنين فلا يلحق ذلك الضرر بشيء.

أما ما ذهب إليه المتكلّمون فيقوم على أساس أنَّ القرآن عدَّ المعاد من الموضوعات الإيمانية، ولك الحرية في أن تقبل ذلك أو لا تقبله، فليس هناك تبعات سلبية على ذلك.

● إننا نؤمن بأصلَي التوحيد والنبوة عن طريق العقل والاستدلال، ومن خلال العلائم والأدلة والبحث العلمي، في حين لا يسعنا الإيمان بالمعاد عن هذا الطريق [بل نؤمن به عن طريق إخبار النبي به]، وهذا هو الفرق بين الاثنين.

الأستاذ مطهري: يمكن البحث في المعاد بالدليل العقلي بالقدر نفسه الذي يمكن البحث فيه بالنبوة من خلال هذا الدليل.

● تفضلتم أن أحد بحوث النبوة يتمثّل بواقع الإنسانية وفيما إذا كانت هناك حاجة أو ضرورة تملي ببعث الرسل إلى الإنسانية أم لا. وقد وجّه الدكتور (...) سؤالاً

بالمضمون ذاته. وبشأن الجواب الذي تفضّلتم به كان يمثّل بالنسبة لي اعتراضاً أردت إثارته على طريقة حديثكم، وجوهر الاعتراض أن طرح السؤال بهذا الشكل ليس صحيحاً.

ينبغي علينا أن لا نصطنع الفروض، فإذا ما أردنا أن نصطنع الفروض على الخلقة والتكوين بهذه الطريقة، فذلك يعدّ خطأً من الوجهة العلمية. لأنه سيتوالد ألف افتراض آخر من قبيل لو كانت السماء هكذا، ولو خُلق الإنسان على هذه الشاكلة، ولو كانت الأرض بهذا الشكل، وإذا لم تكن ثمّة نواقص وهكذا.

والصحيح أنه لاينبغي طرح مثل هذه الأمور بل التعاطي مع الوضع الموجود والمخلوق فعلاً، هذا الوضع الذي لا اختيار لنا فيه. علينا التعاطي مع الواقع الموجود والايمان به ـ كفرضية للبحث ـ لكي ننظر كيف جاء الأنبياء؟ وما هي بواعث ذلك وأدلّته؟ ما هو الدور الذي ينهضون به، وما هو تأثيرهم في المجتمع؟ وإلّا سيطرح سؤال....

الأستاذ مطهري: بشأن السؤال الذي طرحته أرى أنك أجبت على نفسك بنفسك، أو هو نفسه الذي جاء في جوابي للدكتور (.....). مسألة الفائدة والحاجة يعدّان متوائمين فيما بينهما[1]....

(١) انقطع التسجيل الصوتي عند هذا الحدّ.

الفصل الثاني

من المنهج الكلامي إلى المنهج الفلسفي

أسسنا لقواعد بحثنا في الجلسة السابقة على أساس أن يتمّ تناول المسائل الأساسية للنبوة من خلال بحوث ثلاثة، هي:

الأوّل: حاجة البشرية إلى النبوة.

الثاني: الوحي وما يدّعيه الأنبياء من وجود الارتباط بالله تبارك وتعالى. فما هو هذا الارتباط الغامض الذي لا يوجد لدى الآخرين، والأنبياء يدعونه، وكيف يمكن تفسيره؟ إذا ما آمنا بوجود هذا الارتباط لفئة خاصة من البشر، فكيف سنبحثه ونحن نفتقر إليه ولا نعرفه؟ إن تفسير حالة كهذه سيعبّر جزماً عن مشكلة استثنائية، إن لم نقل أنه أمر غير ممكن.

وإذا ما قلنا أن هذا التفسير ممكن، فينبغي لنا أن نذكر كيف صار ذلك ممكناً؟ هل هناك نموذج أو شبيه يمكن العثور عليه لتلك الحالة، ولو بدرجة ضعيفة، لنقول بعدئذ إن الدرجة الأقوى لهذا النموذج. هي الموجودة في الأنبياء؟ أم لا، علينا أن نُذعن للايمان بذلك وحسب، كما ذهب إليه عدّة، من القول بأن علينا الإقرار بوجود علاقة غامضة بين الأنبياء والله، عبّروا عنها بـ «الوحي».

أمّا كيف يكون هذا الارتباط، وعلى أي نحوٍ، فنحنُ لا ندري، وليس ثَمَّ إمكانية لكي نفهم ذلك ونعرفه.

الثالث: ويرتبط بآيات الأنبياء ومعجزاتهم. وبتعبير آخر دلائل الأنبياء على صدق كلامهم. فإذا ما أراد الإنسان أن يصدّق أنّ هؤلاء ميعوثون من عند الله فما هي الأدلة والقرائن التي تدعو إلى ذلك. وهذا ما يسمّيه القرآن الكريم «الآيات»، بينما أطلق عليه المتكلّمون بعد ذلك اسم «المعجزة».

إنّ «المعجزة» هي مصطلح كلامي، سنعرض علّته في حينه، إنّما يكفي أن نذكر الآن أن المصطلح من وضع العلماء.

إننا لا نكنّ احتراماً خاصّاً لكلمة «المعجزة» كما لا نرى أنفسنا ملزمين بأن ننظر إلى هذا المصطلح بأنه صادق [في التعبير عن المراد] حتماً.

إثارات حول الجلسة السابقة

اعترض بعض الزملاء في الأسبوع الماضي على القسم الأول من البحث الذي سقته. لقد أثاروا مسألة تحت عنوان: هل البشرية بحاجة إلى النبوة أم لا؟ وفحوى اعتراض الزملاء أنه لا وجود لما ذكرته بعنوان أنّه «حاجة». فالبشرية لا تعيش مثل هذه الحاجة بالأساس، ومن ثم لا يمكن أن نثبت من خلال هذا الطريق احتياج البشرية إلى النبوة والأنبياء؛ وتبعاً لهم وبالضرورة الاحتياج إلى الدين الذي يأتي به هؤلاء من عند الله.

بعض آخر اعترض على أصل هذه المنهجية في الاستدلال؛ فليس من الصحيح أن نستدل بالحاجة؛ ولما كانت البشرية بحاجة إلى النبوة، فلابد أن يكون هناك أنبياء في العالم، وأن تكون هناك نبوة عامة. فحتّى لو أثبتنا أن البشرية بحاجة إلى مثل هذا الشيء، وقام لدينا الدليل القطعي على إثبات مثل هذه الحاجة، فإن ذلك لا يكفي. فليس من الضروري أن يوجد في العالم كل ما تحتاج

إليه البشرية، وإن كانت الحاجة واقعية؛ إذ يمكن أن تحتاج البشرية إلى شيء، وتكون حاجتها حقيقية، ولكن من أين لنا أن نقول بضرورة وجود مثل هذا الشيء لمجرد أن البشرية تحتاج إليه؟

وقد استدل هؤلاء على عدم صحّة هذا المنهج في الاستدلال بما كتبه المهندس بازركان في كتابه «الطريق المطوي».

بادئ ذي بدء كنت أريد أن أستوعب بحث النبوة سريعاً جداً وأتمّه من خلال ثلاث أو أربع جلسات كما لاحظتم ذلك خلال الجلسة السابقة، ولكن اتضح لي أن مثل هذه الصيغة لا تفي بالمطلوب. فعلاوة على ما يعتورها من نقص وغموض كبيرين، ستكون محفوفة بآلاف الأسئلة والإشكالات التي تبقى دون جواب.

ثمّ إن بحث النبوة ضروري ومفيد في ذاته، لذلك كلّما تعمقّنا في البحث وتأنينا فيه أكثر، وصلنا إلى نتائج أوضح.

يتحتّم عليّ أن أدلي أولاً بتوضيح حيال كلامي الذي عرضته، ثم أثنّي ببيانٍ حول كلام المعترض، لننظر بعد ذلك كيف بحث الآخرون المسألة.

يمكن بحث مقولة «الحاجة» التي سقناها بمنهجين، الأول هو الذي يطلِق عليه علماءُ المسلمين المنهجَ الكلامي. والفلاسفة يرفضون هذا المنهج ولا يرضونه. والثاني هو المنهج الفلسفي؛ هذا المنهج الذي أردنا أن نشيد بحثنا على أساسه.

المنهج الكلامي في إثبات النبوة

يرفض المتكلّمون ـ في إطار منهجهم المعروف بالمنهج الكلامي ـ قانون العلّة والمعلول (العلية) ونظام السببية في العالم من الأساس، ويذهبون إلى أن ما يحفل به الوجود هو تقريباً أمر شكلي تشريفي.

كأنّ هؤلاء يظنّون أنّ الالتزام بنظام العلية هو ضرب من التحديد لله. فإذا ما قلنا إنّه ينتج من العلّة المحدّدة معلول بعينه، فنكون وكأننا حكمنا بانفصال الله عن فعله وممارسته في الوجود لصالح نظام العلّة والمعلول.

على هذا الضوء لا يقيم هؤلاء وزناً لنظام العلية، بل يذهبون إلى وجوب نسبة كل شيء إلى الله مباشرة وبلا واسطة.

ثم يتحرّك منطق هؤلاء خطوة أخرى إلى الأمام ليسجّل: ما دام الله حكيماً فلا يصدر منه فعل إلا طبق المصلحة، فما هو حسن يجب عليه فعله بمقتضى حكمته، وإلا أضرّ ذلك بحكمته، وما هو قبيح ينبغي له أن لا يفعله، وإلا كان ذلك طعناً في حكمته (طبيعي أن هذا المنطق يصدر من المتكلّمين الذين يؤمنون بالحسن والقبح، أما أولئك الذين ينكرونهما فلا يصدر منهم حتى هذا المقدار أيضاً!).

يستخدم هؤلاء في اقتضاء فعل الله لما هو حسنٌ تعبيرَ «يجب على الله»، وفي عدم اقتضائه لما هو قبيحٌ تعبيرَ «يقبح على الله».

من الطبيعي أن لا يُعدّ هذا النهج في الاستدلال صحيحاً، سواء لجهة إنكار نظام العلية واطراد قاعدة العلّة والمعلول، أو لجهة وضع قاعدة وقانون يتحكمان بالله ويضبطان فعله، بحيث ـ يصير منطق أولئك ـ إلى أنه ينبغي لله أن يفعل هذا ولا يفعل ذاك لهذا السبب بالذات الذي ترسمه قاعدتهم وقانونهم، وإلا قبح منه ذلك.

عندما نقول ينبغي له أن يفعل أو ينبغي له أن لا يفعل، فمعنى ذلك تحديد دافع للفعل الإلهي؛ وهذا ما يتنافى مع واجب الوجود الذي لا يخضع لتأثير أي علّة مهما كانت.

مُضافاً إلى أنّ الحسن والقبح اللذين ندركهما، ما هما إلّا أمور بشرية

اعتبارية. بمعنى أن هذه الأمور تصدق في نطاق الحياة البشرية فقط، ولا تصدق على غيرها.

يستند أساس هذا المنهج الفكري إلى ما يلي: ما دام هذا الفعل حسناً فينبغي له أن يكون، وما دام هذا الآخر سيّئاً فلا ينبغي.

وبالنسبة لنا لم نرغب أن نبدأ الاستدلال من النقطة التي تقول: إذا كان الأنبياء موجودين، فإن وجودهم نافع. فنحن الذين افترضنا أن وجودهم مفيد، ثم انتقلنا للقول: كل شيء مفيد فهو حسن، فإذن يجب على الله أن يفعله.

المنهج الفلسفي

ثَمَّ نمط آخر من الاستدلال، وهو الذي عبّرنا عنه من خلال طرح مقولة الاحتياج، التي تعدّ في ذاتها قانوناً؛ بل قانوناً طبيعياً أيضاً.

وتتلخّص مقولة الاحتياج في أنَّ موجوداً من الموجودات يحتاج إلى شيء معيّن في مساره الطبيعي، وفي حياته الوجودية، وذلك الشيء ممكن بالنسبة إليه (وهذا هو الشرط الثاني وإلا يمكن أن تكون هناك حاجة ولا قابلية لتلقيها، وعندئذ يصير الشيء غير ممكن برغم وجود الحاجة إليه). فلو كان شيء محتاجاً إلى شيء، وله قابلية على قبول ذلك الشيء، ولكن لم يعطه، فمعنى ذلك أن القابلية موجودة والفاعلية غير موجودة.

ما يذهب إليه الفلاسفة أن كل شيء غير موجود في العالم تعود علّة عدم وجوده إلى عدم الإمكان وعدم القابلية، وأن كل ما له إمكان وقابلية على الوجود فلابدّ أن يوجد.

من خلال هذا المنطق أطلَّ الفلاسفة على بحث النبوة والأنبياء، فقالوا إن

النبوة ممكنة. وقد فعلوا ذلك وفق قواعد سنمرّ عليها عند الحديث عن حقيقة الوحي، حيث افترضوا إمكان اتصال الإنسان بالعالم الآخر، ثم برهنوا على هذا الإمكان.

انتقلوا في المرحلة التالية لتقرير أن البشرية بحاجة إلى النبوة، وأنَّ النبوة ضرب من الخير والسعادة والكمال.

وبحاصل جمع هاتين المقدّمتين:

الأولى: إمكان أصل النبوة. أي إمكان اتصال الإنسان بالعالم الآخر، حيث يلقى إليه من هناك الإلهام والغيب.

الثانية: يؤدي عدم وجود النبوة إلى ظهور فراغ وجودي لدى البشر يفضي إلى اضطراب عام في الحياة الإنسانية.

بحاصل الجمع بين هاتين المقدّمتين توصلوا إلى ضرورة وجود النبوة في نظام العالم(١).

يختلف هذا النمط من الاستدلال الذي سلكه النهج الفلسفي عن الطريق السابق الذي توسّل بلغة التكليف، حيث عيّن تكليفاً لله، وما دام الله مكلفاً فينبغي له أن يقوم بذلك.

لايتحدّث المنهج الثاني عن التكليف، بل عن شيء آخر. الفلاسفة يقولون إن الله فاعل تام، ولا يمكن أن يمتنع الفيض من ناحيته، فلا مجال للبخل في ذاته كي يمنع الفيض، لذلك إذا ما كان لشيء في نظام الوجود إمكان الوجود، وإمكان الإدامة، فسيفاض عليه من قِبل الله.

---

(١) عندما يستخدم هؤلاء لفظ «وجوب» فمعناه الأمر الضروري.

هذا المنطق يختلف عن قولنا: لأن الله مكلف بهذا فينبغي له أن يفعله.

وأما بشأن ما عرضناه اختصاراً ـ في الجلسة الأولى ـ وردَّ عليه الزمـلاء باعتراضين:

الأول: لا يمكنك أساساً أن تثبت أن البشرية كانت ـ وما تزال ـ بحاجة إلى الأنبياء.

الثاني: حتى على فرض ثبوت ذلك، فإنه لا يصلح أن يكون دليلاً في هذا المجال.

فنقول: بشأن مقولة الحاجة (ولكم أن تفكروا الآن لتنظروا هل هناك مثل هذه الحاجة أم لا) أشرتُ إلى أن الإنسان يعيش في مستوىً حياتي يمارس فيه وجوده كموجود مختار حرّ. فالكائن الإنساني يجب أن يعيش حياته بإرادته وأن يمارس فعله وفق قراره.

والإنسان يختلف من هذه الجهة عن النباتات والحيوانات، فهو كائن حـر مختار. وهذا الكائن الحر المختار يعيش أيضاً حياة اجتماعية، وهذا ما يعبَّر عنه بأن الإنسان مدنيّ بالطبع. فلو أراد الإنسان أن يعيش حياة فردية، فإنه لا يستطيع أن يبقى، لأن بقاءه رهين بأن يعيش حياة اجتماعية.

لو نظرنا إلى بنية الوجود الإنساني لوجدناها بكيفية تملي أن يعيش كل واحد من أفراد البشر بمعونة الآخر، سواء كان ذلك من جهة مـا يـنطوي عـليه مـن استعدادات جسمية أو استعدادات روحية ومعنوية.

ولكن الحياة الاجتماعية للإنسان تتعلق بشـرط يـتمثّل بـوجود الإيـمان. فالإنسان لا يستطيع أن يدير حياته الاجتماعية إذا بقي في إطار حالته الطبيعية والغريزية، التي تملي على كل فرد من أبناء البشر أن يفكِّر بمنفعته الشخصية فقط،

وأن يقدّم منفعته الخاصة على المصلحة الاجتماعية.

من هنا كان الإنسان بحاجة إلى إيمان يهيمن على وجوده، يستطيع من خلاله أن يحترم القوانين والضوابط التي توضع من أجل المصالح الاجتماعية (هذه القوانين والضوابط التي إما أن تكون من جانب الله أو من الناس أنفسهم، ولكن بشرط أن تكون أصولهما من عند الله على أقل تقدير) وإدارة الحياة الإنسانية؛ هذه القوانين التي لا يمكن أن يدار المجتمع إلا من خلالها، لأنّ الحياة الاجتماعية لا تقوم من دون قانون.

لقد أشرنا أيضاً إلى أنّ الحياة البشرية دُبّرت فعلاً من خلال مجموعة القواعد التي أطلقوا عليها «الأخلاق» أي الالتزام بالصدق ولكن من خلال الإيمان، لا لأني أصدُق على أساس حسابات المصلحة الدقيقة، حيث إنني إذا ما كذبت فإنّ الآخرين سيكذبون أيضاً، فيلحقني ضرر أكبر، بل أصدق بدافع الإيمان بالصدق، وأكون أميناً لإيماني بالأمانة، ولا أسرق بسبب الإيمان بأنه لا ينبغي لي أن أسرق.

إن بقاء الحياة البشرية في الماضي مدين إلى هذه الأصول المتمثّلة باحترام القانون والصدق والاستقامة؛ هذه الأصول التي أطلقوا عليها اسم «الأخلاق» و«العدالة». والحياة البشرية مدينة في الوقت الراهن أيضاً، ومرتبطة إلى حدٍّ كبير بهذا الإيمان، وبالاحترام الذي تكنّه الإنسانية لأصول حياتها الاجتماعية.

وإذا ما سلبنا عن البشر هذا الإيمان والاحترام، وتركناه بحالته التي يميل فيها إلى منفعته الشخصية، فسيكون له منقلب آخر. فإذا ما أراد الإنسان أن يراعي هذه الأصول (التي تُعدّ من ضروريات الحياة الاجتماعية)؛ وأن يحترم القانون من أجل نفسه وحسب، بحيث يحترمه ولا يتخطاه عندما يكون هناك وازع من قوة،

أما إذا اشتمل هو نفسه على القوة والقدرة الشخصية فلا يحترمه؛ وكذلك ينصاع إليه عندما يكون تحت الضغط تماماً كما تفعل مجموعة من اللصوص وهي تجتمع لتشكيل عصابة، حيث يتعامل هؤلاء فيما بينهم بمنتهى الصدق والأمانة، لأنهم يعون أنهم في مقابل عدو أقوى منهم وأكبر، فيدركون عياناً الأثر السيئ والمباشر للاختلاف، فهم يعرفون أن الاختلاف إذا ما دبَّ بينهم فسيقوّض وجودهم ويأتي عليهم مباشرة.

والبشرية تتحرّك [في إطار دوافع المنفعة الشخصية] في نطاق حالة كهذه، فإذا ما لمس الإنسان تبعات الكذب وانعكاساته السلبية على شخصه مباشرة تراه يلتزم الصدق. أما إذا كانت التبعات تمسّ المجتمع وتتجلّى على شكل فساد يطال المجتمع ولا تظهر آثاره قبل بضع سنين آتية فهو لا يعير أهمية للالتزام بالقانون وباحترام تلك الأصول.

إن البشرية بحاجة إلى الحياة الاجتماعية؛ وبحاجة إلى القانون؛ قانون تؤمن به؛ وهي إلى ذلك بحاجة إلى الإيمان نفسه.

وعلى هذا لا يمكن إنكار أصل الاحتياج، والزعم بعدم وجود مثل هذه الحاجة. واليوم حيث عصر تقدّم البشرية لم تنبثق نظرية تزعم عدم حاجة البشرية إلى القانون؛ وإلى الإيمان بالقانون. وإنّما غاية ما هو مطروح يتمثّل بما يلي: هل يمكن إيجاد هذا الإيمان وهذا القانون عن غير طريق النبوة أم لا؟ فالبحث الذي يعيشه العصر الراهن يتبلور بصيغة السؤال التالي: هل يمكن إيجاد القانون المصاحب للإيمان الحقيقي به عن غير طريق الأنبياء؛ على الأقل في العصر الراهن؟ فإذا ما كان الإنسان عاجزاً في العصور السابقة من إيجاد القوانين ومثل هذا الإيمان بها، فهل هو قادر على ذلك راهناً؟ تماماً كما تفعل ذلك الأحزاب

والاتجاهات وهي تنهض بهذه المهمة إلى حدٍّ ما عن طريق التربية، حيث يتأتّى لها إيجاد القانون وإيجاد الإيمان به وروح التضحية في سبيله.

فإذا ما استطعنا أن ننفي قدرة البشرية على ذلك، ونسجّل بأن هذه الحالة الموجودة هي تعبير عن أمرٍ قلق غير ثابت، فقد أثبتنا عن هذا السبيل الحاجة إلى النبوة في العصور كافّة، وإذا لم نستطع فلا.

طريق آخر لإثبات النبوة

هناك فكرة وردت في كتاب «الطريق المطوي» (الطريق غير المطوي وفق هذا المبنى) أنا أؤمن بها. تتمثّل هذه الفكرة في أن يدخل الإنسان باب النبوة ويسلّم بها باعتبارها أمراً واقعاً، حيث يقصر الطريق كثيراً.

فلو افترضنا أننا لم نستطع إثبات حاجة الخلق إلى النبوة، وباللغة العلمية لم نستطع أن نستدلّ على ذلك من خلال البرهان اللمي؛ أي عن طريق الاستدلال بالعلّة على المعلول، فإنَّ حركة الاستدلال عن طريق المعلول على العلّة ستكون أوضح.

يحصل أحياناً وأن نصطدم في الخارج بأشياء لا نشك بأنّها أمور موجودة ومتحقّقة في الخارج، وعندما نحلّل هذا الأمر نلمس أن مصدره لا يمكن أن يكون أمراً مادياً وعادياً، بل إن له عدداً من الخصائص لابد أن نقول بموجبها أن لهذا الأمر مصدراً إلهياً، أو ـ بحسب تعبيرنا ـ ما وراء طبيعي.

سأعرض مثالاً. من المسائل المهمّة التي أُلّفت حيالها كثير من الكتب وما تزال، لا سيما في العصر الحاضر، هي غرائز الحيوانات، بالأخص غرائز الحشرات. فإذا ما كانت دراسة القدماء قد انصبت حول النحل ـ ومن المتيقّن أن

حجم تلك البحوث لم يصل إلى ما هي عليه في الوقت الراهن ـ فإنَّ البحوث انصبت راهناً حيال كثير من الحيوانات والحشرات، حيث اصطدم الدارسون بغرائز في هذه الكائنات لم يستطيعوا تفسير مصدرها؛ هذا ما اكتشفوه.

لا تكشف كلمة «الغريزة» بذاتها عن معنىً واقعي، ومن ثمّ فهي لا تبيّن حقيقة معيّنة، بل نقول «غريزي» مقابل «اكتسابي».

كيف؟ لقد أجروا تجارب على الحشرات فلاحظوا أنها بعد أن تولد تتحرّك صوب أهدافها وتعثر عليها من دون اكتسابٍ عن طريق التعليم أو عن طريق التجربة. والذي ينفي التجربة أن هذا الحيوان يتوجّه بعد أن يوجد مباشرة صوب هدفه وهو يعرف طريقه إلى ذلك من دون تجربة سابقة.

وأمّا أنّه لم يكتسب ذلك عن طريق التعليم، فلأن الشواهد تشير إلى أنَّ هذا الكائن لم يتلقّ تعليماً من أمّه لما ينبغي له أن يقوم به. ومثال هذه الحالة بسيط جدّاً لا حاجة فيه إلى قول العالم الخبير وهو يسجّل مثلاً: إنَّ وليد الغنم أو الفرس يسعى لأن ينهض من مكانه بعد ولادته مباشرة (وقد رأيت ذلك مراراً)، حتى إذا ما نهض تراه يبحث بفمه عن ثدي أمّه، كمن يفتّش عن ضالّته مع أنه لم يذق طعمه أبداً، لتسفر المحاولة عن العثور عمّا يريد. وفي هذه الحالة لم يسجّل أحد أن هذا الوليد لقي أقل إعانة من أمّه بينما تتجرّع هي آلام الوضع، فكيف يستطيع الإنسان أن يزعم أنها أخبرته بطريقة غامضة، بل إن هذا الادّعاء ليس معقولاً.

بالإضافة إلى هذا أثبت العلماء أنَّ هناك بعض الحيوانات لا يرى فيه الجيلُ الجديدُ الجيلَ الذي سبقه بتاتاً، ومع ذلك تراه ينهض بعمله المدهش.

إذن لا وجود للتعليم في مثل هذه الحالات.

تبقى مسألة الوراثة واحتمال أن يكون العلم انتقل إلى هذه الحيوانات عن

طريق الوراثة. وإذا ما كان الطريق متمثّلاً بالوراثة فينبغي لابن العالم من بين البشر أن يلد عالماً بالتمام. فكل من كان عالماً، بالأخص إذا انحدر من أجيال علمائية متوالية، ينبغي لوليده أن يأتي إلى الدنيا عالماً!

وعندئذ يرد إشكال على الأجيال القديمة؛ الأجيال الأولى من تلك الحيوانات، حيث لايمكن تعليل سلوكها لا على أساس التعليم ولا على أساس التجربة، كما ذكر ذلك العلماء الذين بحثوا في هذه المجالات. وقد فاتني أن أشير إلى ذلك.

إن هداية كهذه ممّا توجد في الحيوانات لا يمكن أن يكون لها منشأ غير الإلهام الإلهي، ولابد أن يذعن الإنسان بوجود منبثق لها من غير المصادر العادية، تماماً كما يعبِّر القرآن الكريم بشأن النحل بصيغة «الوحي»، حيث ينص: «وأوحى ربّك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر وممّا يعرشون»[1].

طبيعي هذا طريق حسن جدّاً. فإذا ما درسنا الأنبياء بالصيغة ذاتها التي درسنا فيها غرائز الحيوانات، ورأينا في وجودهم آثاراً لا يمكن أن تتسق مع التعليم والاكتساب من المعلم أو المحيط، ولم يكن لها منشأ لا من هذين الاثنين ولا من أي مصدر خارجي [من المحيط الخارجي] فلابدّ وأن نذعن عندئذ بوجود نحوٍ من التلقي والإلهام، خاصة وإن التركيب المادي ليس له تلقائياً مثل هذه الخاصية، وبالتالي فإنَّ داخلهم ليس هو مصدر تلك الآثار.

إذا ما لمس الإنسان في تعاليم الأنبياء ضرباً من التنبؤات والإخبار عن الغيب وآمن بذلك (كما جاء ذلك في القرآن أيضاً)؛ وإذا ما أخبر الأنبياء عن المستقبل،

---

(١) النحل: ٦٨.

ثمّ تحقّق ذلك، وإذا ما أخبروا عن الماضي من دون أن يتعلّموا من الآخرين، ورأى الإنسان أن ذلك صحيح، تماماً كما هو حاصل في القصص التي ينقلونها عمّا جرى في الماضي (والقرآن يؤكد هذا المعنى للأنبياء أيضاً، فعندما يذكر قصص الماضين يردف ذلك أن هذا من أنباء الغيب أخبرناك به «ما كنت تعلمها أنت ولا قومك»[1])؛ إذا ما آمن الإنسان بكل ذلك فينبغي له أن يؤمن بالإلهام والتلقي [من مصدر آخر ما وراء الطبيعة].

وكذلك الحال إذا ما رأينا في تعاليم الأنبياء أن لها كل هذا التطابق مع مصالح العباد؛ ومع شؤون البشرية كافة. فقد ظهر العلماء والفلاسفة في العهود السالفة، بيد أن تعاليمهم ظلّت ناقصة لأنّهم لم يحيطوا بجميع شؤون الحياة الإنسانية، بحيث لو تمّت المقارنة بين تعاليم الأنبياء وتعاليم الآخرين، فإنّ تعاليم الأنبياء تتسم بدرجة من الكمال لا يعقل أن تكون نتاجاً لفرد عادي؛ كما لا يمكن أن تكون حصيلة ناتجة عن التعليم أو التجربة أو عن طريق النبوغ وما يحظى به إنسان ما من تفوّق على الآخرين.

إذا ما انتهت المقارنة إلى أن التعاليم التي جاء بها الأنبياء خارجة عن مقدّرات العقل الإنساني ومعطيات الفكر الإنساني، فيجب عندئذٍ الإيمان بوجود الإلهام.

إذا ما طرق المرء النبوة عن هذا السبيل، فهذا نفسه النهج الذي سلكته الآيات، وسنأتي على ذكره في المستقبل؛ في الفصل الثالث المتمثّل بطريق المعجزة.

وعندما نقول «المعجزة» فنعني بها هذه الأمور؛ وإلّا فالمعجزة ليست منحصرة بانقلاب العصا إلى أفعى.

---

(١) هود: ٤٩.

نقد نظرية المهندس بازركان

نلحظ أن هذه الطرق الأخرى التي سُلكت لا تعبّر عن مقدّمات كاملة لإثبات المطالب؛ بل هي مقدّمات ضعيفة وناقصة، يمكن القول فيها أن بمقدورها تقريباً أن تُسكت الآخرين وتفلج حجتهم بنسبة وأخرى، ولكن من دون أن تبدل ذلك بكلام تام يحلّ محل كلامهم.

سأعرض بعض المقدّمات، وإذا ما اتضح أن البيان تام فلأني سأعرضها بمعونة ما قاله الآخرون في هذا المجال.

تنتهي خلاصة ما قرأته في كتابَيْ «درس التديّن» و «الطريق المطويّ»[1] بالمقدّمات التالية:

١ ـ «نهض الأنبياء على الدوام ضدَّ الاتجاه الحاكم في مجتمعاتهم». فحالُ الأنبياء يتمثّل على الدوام بنهضتهم ضدّ الاتجاه الحاكم في مجتمعهم. ولا شك في أن هذه الفكرة صحيحة، فالأمر كما ذكر. بيد أنّا نعرف أنّ ذلك لا يختص بالأنبياء وحدهم، فهناك كثير من غير الأنبياء على هذه الشاكلة. بل إن جميع الثائرين وأصحاب الحركات كانوا أساساً على هذه السيرة. وإلّا فهل قُتل سقراط إلا لكونه ناهضَ الاتجاه السائد في مجتمعه؟

٢ ـ «جاهد الأنبياء وضحّوا في الطريق إلى تحقيق أهدافهم». هذه نقطة صحيحة، والأمر كما ذكر، فقد ضحّى الأنبياء وجاهدوا في سبيل مبتغاهم. بيد أن هذا أيضاً لا يختصّ بالأنبياء وحدهم، وإلا ألم يُضَحِّ غيرُ الأنبياء في سبيل أهدافه؟

---

(١) ربّما كان كتاب «درس التديّن» أكثر تفصيلاً وأشمل، بمعنى أن أصول أفكاره أكثر وتفصيلها في كل واحد من الأصول أقل.

إننا لا نستطيع أن نَسِمَ كلّ من ضحى في سبيل هدفه بالنبوة. ألم يجاهد مزدك في سبيل هدفه؟ أولم يفعل ذلك الآخرون على شاكلته؟ أما في العصر الراهن فما أكثر المضحّين.

٣ ـ «إن الأنبياء كانوا وحيدين على الدوام، نهضوا بمفردهم ولم يحظوا بحماية سلطة أو سياسة أو طبقة معيّنة». ولكن ثَمَّ أيضاً ما يشابه هذه الحالة في العالم دائماً، فهي لذلك لا تختص بالأنبياء وحدهم.

٤ ـ «لم يكن الأنبياء نفعيين يندفعون وراء جمع المال وكسب السلطة». هذه نقطة نحن نؤمن بها، ولكن لا نستطيع أن نحتج بها لإثبات النبوة لمن لا يؤمن بها. فأولئك الذين ينكرون النبوة يذهبون إلى أن كل شخص يسعى وراء هدف معيّن يقنع به في هذا العالم.

فقد قالوا وما يزالون بأن عدداً من الناس يتملكهم هياج التمكّن من السلطة المعنوية على الناس، بل لقد استُخدم أحياناً كلام غير مهذّب للتعبير عن هذه الحالة ووُصف هؤلاء الأشخاص بأنّهم مصابون بـ «جنون النبوة». ويريدون من ذلك أن لا همَّ للمصابين بهذه الحالة إلا أن يؤمن الناس بهم، فكلّ حيلتهم وهاجسهم أن يلتفّ الناس من حولهم. وهذه الحالة تعبِّر بذاتها عن ضرب من المنفعة.

على هذا الضوء لا نستطيع أن نستدلّ تماماً بأن الأنبياء ما داموا لم يرغبوا بالمال فهم لا يرغبون بالسلطة أيضاً. نعم، نحن نؤمن بأنَّ الأنبياء لا يريدون ذلك السنخ من السلطة الموجود عند السلاطين. فمن الثابت أن الأنبياء لم يسعوا إلى تلك السلطة الموجودة عند السلاطين والحكّام والتي تميل بهم إلى جمع المال والثروة، بحيث يكون مبتغاهم الأخير إشباع بطونهم وغرائزهم الجنسية.

إن أحداً لم يقل إن الأنبياء هم من سنخ السلاطين، ولا نظراء للملوك، كما أن أحداً لم يعدّهم في رديف العلماء والفلاسفة. لقد عدّوهم فريقاً آخر، ولكن كونهم فريقاً آخر لا يعني - في نظر هؤلاء - أنهم مبعوثون من عند الله.

٥ - «حظي الأنبياء بتوفيق عظيم لا نظير له». وهذا أمر صحيح أيضاً.

٦ - «تختلف تعاليم الأنبياء عن تعاليم الآخرين (الفلاسفة والعلماء) في النهج». وهذا كلام صحيح، فلا العلماء يُعِدّون الأنبياء في رديفهم، ولا الأنبياء يُعِدّون العلماء في رديفهم، بل لكلٍّ منهجٌ يختصّ به.

لقد أوضح [المهندس بازركان] ذلك بأنَّ نهج العلماء والفلاسفة نهج منظّم يقوم على أساس الحركة من المقدّمة إلى النتيجة. والخلاصة أنه نهج فكري واستدلالي ينطلق من عدد من المقدّمات ويتحرّك إلى الأمام حتى يبلغ النتيجة. ثم يجعل النتيجة التي بلغها مقدّمة يصل بها إلى نتيجة أخرى وهكذا.

أما الأنبياء فليس نهجهم بالأساس نهجاً استدلالياً ومنطقياً وما شابه، وهذه نقطة صحيحة إلى حدٍّ ما ولكنها ليست صحيحةً بشكل تام.

ثم يعود [المهندس بازركان] ليستثني القرآن. فالكتب السماوية الأخرى كانت في عصر صبا البشرية، أما القرآن الذي نزل في عصر بلوغ البشرية فقد جاء عن طريق العقل والمنطق واقترن بهما. ففي القرآن أنماط من الاستدلالات العقلية والفلسفية بالكامل، وليس فقط العقل التجريبي. مثال ذلك، قوله (تعالى): «لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا»[1]، حيث أطلق على هذا «برهان التمانع»، وفيه مجال للمناقشة والكلام.

(١) الأنبياء: ٢٢.

٧ ـ «إن الأمم التي اتبعت تعاليم الأنبياء حظيت بالرقي والتقدّم». طبيعي نحن نؤمن بهذا وينبغي علينا إثباته ولكن أولئك الذين ينكرون النبوة لا يؤمنون به، بل يُعِدّون أغلب هذه الحالات مظاهر للرجعية. فإذا ما كانت النبوات مفيدة ومؤثّرة من جهة، فهي ـ بنظرهم ـ ليست كذلك من جهةٍ أخرى.

ثم يخلص للقول: «فالنتيجة إذن أنّ الأنبياء لم يكونوا نفعيين، وكانوا أنفسهم يؤمنون بأنفسهم».

وهذه النقطة مثار نقاش، فبعضهم ينكر أنّ الأنبياء يعتقدون بصدق أنفسهم، فالفريق الذي يذهب إلى أن الأنبياء جماعة من النفعيين الذين يسعون وراء الجاه والسلطة يرفض مقولة أن الأنبياء يؤمنون بصدق أنفسهم وما جاءوا به. ولكن حقيقة الحال أن وضع الأنبياء، وتضحياتهم، وحصيلة سيرتهم هي من الوضوح بحيث تشير إلى أنهم يؤمنون بما يقولون.

على الأقل لا أشك شخصياً بهذه القضية، وإلا كيف نستطيع أن نفسّر سيرة ومنهج الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، بالأخص مع تلك البساطة التي كان يعيشها (وربّما كان علّة ذلك هو تحرّزه من الألاعيب والأحابيل التي أطلقنا عليها راهناً اسم «السياسة»).

إن هذه السيرة هي من الوضوح بحيث تكشف بجلاء يجعلني لا أشك قط في أنّ هذا الرجل يؤمن تماماً بكل ما يقول. ولكن ثَمَّ من ينكر ذلك.

والسؤال: هل إيمان هؤلاء الأنبياء بصدق أنفسهم يكفي لإثبات نبوّتهم؟ كلّا، لا يكفي أبداً. فكثير ممّن أنكر النبوة في الماضي والحاضر، لا يذهب إلى أن الأنبياء ـ معاذ الله ـ هم محتالون من ذوي المكر والخداع، بل يرى أن هناك حالة تنتابهم، بحيث تلقي عليهم ظلالاً من التخيّلات تجعلهم يتوهّمون بأنه قد أُوحي إليهم.

وقد وُصفتْ هذه الحالة في الكتب العربية المترجمة مثل كتاب السيد محمد رشيد رضا (ترجمه خليلي ـ إلى الفارسية ـ قبل سنوات) بـ «الوحي النفسي». بمعنى أنه يُخيّل إليهم من داخل أنفسهم فيتوهّمون أنه قد أوحي إليهم في الخارج. وبذلك فإن محض إيمانهم بأنفسهم وتصديقهم لها لا يمكن أن يكون دليلاً لوحده.

يقول في وصفهم: «لم يكونوا مستبدّين قصّار نظر؛ كما لم يتأثّروا ببيئتهم ولم يتعلّموا من محيطهم». وهذه أمور نؤمن بها بيدَ أن الآخرين ينكرونها.

يقول: «لم يكن الأنبياء مصابين بانفصام الشخصية، كما أنهم لم يكونوا سذجاً». وهذا ما نؤمن به نحنُ أيضاً، إلا أن الآخرين لا يؤمنون به.

والحصيلة التي ينتهي إليها (بازركان) وقد كتبها على نحوٍ أكثر تفصيلاً هي: «أولاً: ما دامت تعاليمهم منبثقة من وجودهم وليس من المحيط أو بتأثير معلّم. ثانياً: وما دامت تعاليمهم منبثقة من منشأ فكري ومنتهية إلى مقصد هو الله[1]. ثالثاً: ولما كانت مهمّتهم والخدمات التي أسدوها قد اقترنت بالصدق والنبوغ والنضج، فلا مناص من أن نحكم بأن هذه المنظومة والمبدأ الذي جاءوا به وأسندوه إلى أصل واحد هو الله، إما أنه حصيلة لخيالاتهم وتصوراتهم الشخصية ومن عند ذاتياتهم وإبداعاتهم الذاتية، وعندئذ سيتضح خواء ذلك سريعاً (فلو كانت هذه الأمور من عندي فسيتضح خواؤها سريعاً). أو أن نقول إن ما جاءوا به يعبّر عن مبدأ إيجابي مفيد وفاعل، أسفر عن نظام مترابط، يؤيّده العصر وترحب به الحضارة. وعندئذ فعلينا أن نذعن بأن له منشأً واقعياً وحقيقياً، وهو

(١) والمراد أن للأنبياء دعوة واحدة. فالفكرة التي استند إليها كثيراً تتمثّل بوحدة كلمة الأنبياء، فبين الفلاسفة والعلماء اختلافات كثيرة، أما الأنبياء فلا، فكلّهم نطقوا بكلمة واحدة، ممّا يدل على أن منشأ الكلام واحد. ومقصوده من أن «تعاليمهم تنتهي إلى مقصد واحد هو الله» أنهم تحدّثوا من منشأ واحد.

غير بشري في الوقت ذاته.

ومعنى ذلك أنّ الفرضية أو العقيدة الأساسية التي يحملونها وأطلقوا عليها اسم «الله» أي التوحيد؛ وأن مبدأهم ومنبثقهم منه، هي أمر صحيح، وذلك يعني صحّة التوحيد (وهذه المسألة يجب أن تكون دليلاً على التوحيد، وأن الإله المفترض واقعي أيضاً).

ويشار ضمناً إلى أن هؤلاء لما كانوا يؤمنون بعمق تدينهم، وقد ثبت أنهم منزّهون عن الكذب والحيلة، بل لا مناص لهم من ذلك حتماً، إذن يكون كل ما قالوه صدقاً، ومن ذلك قولهم بأنَّ هذه التعاليم ليست من عند أنفسهم، ولا من تداعيات عقولهم بل أنهم أخذوها من إلهٍ مفترض، وهكذا فإن كل ما جاءوا به لا يمكن أن يكون كذباً».

الفكرة نفسها تتكرّر في كتاب «الطريق المطوي» بفارق أن بعض الأصول الموجودة في هذا الكتاب (درس التدين) ليست موجودة فيه، ولكن بعض الأصول التي ذُكرت هنا باختصار ـ مثل فرق منهج الأنبياء عن منهج العلماء والفلاسفة ـ قد فُصّلت هناك كثيراً، ولا موجب لهذا التفصيل لأنّ أحداً لم يقل بأن نهج الأنبياء يتساوى مع نهج العلماء والفلاسفة.

في كتاب «الطريق المطوي» مسألة أخرى انتبهت إليها وأنا أقرأ، ثمّ التفتُّ إلى أنه [المهندس بازركان] قد تطرق لها أيضاً. وهذه المسألة، هي: «أن نهج الأنبياء نهج داخلي، فهم يستمدّون الإلهام من داخلهم، تماماً كما يتأثّر الفنّانون والشعراء والموسيقيون بداخلهم، وليس بالخارج».

هذا الوجه المشترك يعدّ عند هذه الحدود صحيحاً إلى حدٍّ ما، وإن كان العامل الخارجي مؤثّراً جدّاً بالنسبة إلى الفنانين. وهذا ما يشير إليه بنفسه وهو

ينقل عن «راسل» بأنَّ «كل فنان نابغة هو حصيلة توافر عدد من الفنانين العاديين».

يسعى [المهندس بازركان] في نهاية المطاف إلى أن يضع فرقاً بين الإلهامات التي تكون من نصيب الفنانين وتلك التي تكون من نصيب الأنبياء، حيث يقول: «لم يخرج أولئك (الفنانون) أبداً من أطرهم النفسية ودائرة أمورهم الذهنية، أما هؤلاء (الأنبياء) فعلى العكس تماماً، فقد فتحوا نافذة صوب العقل وباتجاه الخارج وتربية المجتمع، ولما كان مبدأ هؤلاء مبدأً مفيداً، فهو مؤثّر وعملي (ثم يخلص في النهاية من دون أن يدلي بأي توضيح) إلى أن هناك فرقاً بين إلهامات هؤلاء وإلهامات أولئك. فإلهامات هؤلاء (أي الفنانين) شيطانية؛ وهي نفسها التي ينسبها القرآن إلى الشيطان «هل أنبّئكم على مَن تنزَّل الشياطين»، أما إلهامات أولئك (الأنبياء) فهي إلهية مصدرها الخالق».

لم أستطع أن أفهم لماذا نعدّ إلهامات هؤلاء (الفنانين) شيطانية؟ فهذه ليست شيطانية أيضاً.

إن ما يعده القرآن شيطانياً هي الأكاذيب التي يدلي بها الكهّان، وأحياناً الأخبار الغيبية التي يصرّحون بها، فهذه هي التي يعدّها القرآن تنزيلاً من الشياطين. هذا أولاً.

وثانياً: ما هو الدليل في أنَّ ما يدخل في عداد إلهام الأنبياء الذي هو إلهام داخلي أيضاً، هو إلهام إلهي؟ وذلك على فرض أن هؤلاء يتحلون بالقدرة على الإبداع والابتكار، على الأقل بالمقدار الذي ذُكر في الكتاب.

ربما لم أفهم الفكرة جيداً.

وفي كل الأحوال، لقد أوضحت أنَّ أصل هذا الطريق، وكلّيّه صحيح؛ هذا

الطريق الذي نذكره تحت عنوان الآيات والمعجزات.

طبيعي نحن لسنا ملزمين بكلمة «المعجزة» بـالمعنى المـار، وإنّـما نـحن ملتزمون بكلمة «الآية» التي تعني علائم لدى الأنبياء، تكـون دليـلاً عـلى أن هؤلاء استلهموا من مبدأ آخر، كما سنبحث ذلك في المستقبل، وقد أشرت فيما مضى إلى مثالين أو ثلاثة.

ليس من الضروري أن ندخل بحث إثبات النبوة من خلال مقولة «الحاجة» بحيث إذا لم نثبت المراد من خلال ذلك تنتفي النبوة من الأساس. لم نكن نقصد أن نردَ البحث عن طريق البرهان «اللمّي» المتمثّل بإثبات النبوة عن طريق الحاجة، بل أردنا أن نلج عن طريق الآيات والدلائل، المسمّى أيضاً البرهان «الإنّي».

نحن نؤمن بشكل عام أنّ الطريق «الإنّي» صحيح، ولكن ليس بهذه الشواهد والقرائن؛ فهذه التي ذُكرت تُعَدّ مجموعة من الشواهد والقرائن الظنّية التي يمكن نقضها والاعتراض عليها. وبذلك لا تفضي بنا إلى نتيجة.

المسألة تشبه قضية التوحيد التي بحثتها، حيث يـتمّ إنكـار ذلك الطـريق الأساسي للتوحيد، من دون أن يحل محلّه طريق توحيدي آخر وصحيح.

ما أراه، أنه لو بقينا نحن وهذه الآثار؛ بحيث أهملنا تلك الآثار والدلائـل التي ذكرها الأنبياء، فلا نستطيع إثبات النبوة. ومـعنى ذلك أن المـنشأ الإلهـي لتعاليم الأنبياء لا يمكن إثباته أبداً بمثل هذه المقدمات.

علينا أن نرى فيما بعد كيف يمكننا إثبات ذلك.

المداخلات

● ذكرتم أن هناك من أجل إثبات النبوة دلائل ذكرها المتكلمون، وأخرى ذكرها

الفلاسفة، ولكن أياً من المنهجين غير مقنع لمخالفينا كما تفضّلتم بذلك. فهؤلاء الذين ينكرون النبوة أساساً يقولون إنّ للإنسان عقلاً يستطيع أن يرشده في حياته، تماماً كما نلاحظ في التقدّم الذي حلّ بالحياة المادية حيث تطوّرت الحياة وستتطور بمعونة العقل أكثر.

في ضوء ذلك أعتقد أنه ربّما كان الدليل القرآني أجلى وأوضح وأكثر إفحاماً من الدليلين اللذين تفضّلتم بهما. وذلك يعود إلى خصيصتين للقرآن الكريم أوّلهما اهتمامه بمسألة العقل الإنساني، والثانية اهتمامه بالعواطف والمشاعر لدى الإنسان.

فالإنسان لا يخرج عن هذين الحدّين أبداً، فإذا ما كان عقلاً محضاً صار مثل الآلة أو الجهاز الميكانيكي، وعندئذ يصحّ كلام الماديين، لأن الإنسان يستطيع التقدّم بواسطة عقله. ولكن ثَمّ في الإنسان إلى جوار العقل قدر من الأحاسيس والعواطف، كحبّ الجاه، والإحساس بالحسد، والإحساس بالشهوة، وما ذكروه كجزء من العواطف والأحاسيس، لهو مما يحتاج في الإنسان إلى السيطرة والضبط. والقرآن يعتمد على هذه النقطة ويلحّ عليها بشكل كامل.

لقد ذكر القرآن مثالاً لهذه الحالة، تُعدُّ معياراً وأصلاً لهذا الموضوع، في قصة آدم، حيث يذكر (سبحانه) نهيه آدم عن الاقتراب من الشجرة، فوسوس له الشيطان وأزلّه، فأخرجه منها[1].

---

(١) إشارة إلى قوله (سبحانه): «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين: فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما ممّا كان فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدوّ ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين» البقرة: ٣٥ ـ ٣٦. ثم ينعطف (سبحانه) للقول: «قلنا اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينكم مني هدىً فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» البقرة: ٣٨ [المترجم].

وبعد ذلك ينعطف بالقول: ﴿فإمّا يأتينّكم منّي هدىً﴾.

من الواضح أنّ هدف الأنبياء الذي يؤكّده القرآن كثيراً هو إكساب عواطف البشر وأحاسيسهم صفة التعادل وحسب. أما ذلك الدليل الذي يسوقه أولئك في قولهم إنّ الإنسان عاقل، ومن ثَمّ فهو لا يحتاج إلى أن يستمدّ العون من الله أو الغيب، فقد كان يمكن أن يكون صحيحاً لو أن الإنسان كان عقلاً محضاً، ولكن ما دام العقل الإنساني مقترناً بالعواطف والأحاسيس فسيحتاج إلى دور النبي بالضرورة لكي ينهض بعملية التوازن.

هذا الدليل قرآني لم يذكره لا الفلاسفة ولا غيرهم. فالفلاسفة انطلقوا من حاجة البشر اجتماعياً لبعضهم؛ وإذا ما كان ثَمّ وجود للدليل فقد كان بصيغة أخذت جانباً من القضية وحسب.

ثَمّ آيات كثيرة ـ وفضيلتكم تعلمون ذلك أفضل مني ـ ترتبط بالحاجة إلى النبوة، يمكنكم عرضها إذا أردتم. وبشأن من هو النبي، وما هي آيته؟ فيمكن الإشارة لذلك ـ كما تفضّلتم ـ من خلال الآيات. فالآيات هي التي تنهض بذلك، سواء أكانت آيات لفظية أم آيات كونية، فأيّاً ما كان الأمر فهذه الآيات تُفهمنا أن صاحبها نبيّ.

أما بالنسبة إلى أصل الحاجة إلى النبوّة فإنّ أفضل دليل هو منهج القرآن نفسه.

الأستاذ مطهري: بشأن منهج القرآن فإنّ الجميع يعتقد أنّ ما يقوله هو يمثّل منهج القرآن!

وفيما يتعلّق بي فأنا لم أطرح المسألة بالبيان الذي ذكرتم؛ وإذا ما قلته فإنّ بيانه صحيح، لأن عقل الإنسان ناقص فهو يحتاج إلى أمر متمّم.

ما ذكرته هو أن الإنسان يحتاج إلى الإيمان، لا أنّ عقل الإنسان محتاجٌ في

مجال ممارسة المعرفة. فإذا لم يكن هناك إيمان لا يكون العقل عندئذ قوة تنفيذية، بل سيؤيّد خصلة النفعية. ما الذي يحكم به عقل الإنسان بالنسبة إلى الإنسان؟ يملي منطق العقل أن يتبع ما يشخّص أنه مصلحته. وإذا لم تكن تؤمن بمصلحة أعلى فإنَّ العقل لا يأمرك أن تسعى وراء تلك المصلحة. أما إذا آمنت بمصلحة أرفع وأسمى، فعندئذ يقول لك العقل اذهب وراءها.

أنا لم أقل أنه ما دام عقل الإنسان ضعيفاً، ناقصاً، عاجزاً، فيجب إذن أن يأتي أشخاص آخرون ليكملوا عقله. نحن نقول إنّ العقل الإنساني يهدي الإنسان عملياً باتجاه منفعته ويوجّهه صوب مصلحته على الدوام. وما لم يوجد إيمان بأصول معينة فإنَّ العقل الإنساني لا يحكم إلا بالمصالح الشخصية.

إنَّ عقل النفعيين في هذه الدنيا ليس بأقل من عقول الآخرين، بل ربّما كان أكثر. فكل هذه العبادة للمنفعة ـ لدرجة يضحّون فيها بالعالم كلّه من أجل منفعتهم ـ لا تنمّ على أن عقول هؤلاء النفعيين عاجزة، أو أنهم أناس حمقى وقصّار نظر. كلّا، فهؤلاء ملزمون مثلنا أن يعملوا لما يشخّصون أنه خيرٌ لهم. ولكن لما كان هؤلاء لا يؤمنون بما وراء المنافع الفردية، فانهم يرون أن مصالحهم تكمن في منافعهم الفردية هذه.

أما إذا توافر لهؤلاء إيمان بمصلحة أرفع وأسمى، بحيث تغدو المنافع الفردية صغيرة بإزائها، عندئذ سيؤيد العقل هذا التشخيص.

وهكذا نخلص إلى أن الأمر يرتبط بقوّتين، هما: قوة الإيمان وقوة العقل. هذا أوّلاً.

وأمّا ثانياً، فإن ما عرضته تحت عنوان مقولة الحاجة أفلا يذكرهُ القرآن؟ ينبغي أن لانأخذ آية واحدة وننسى بقية الآيات.

يقول الله (سبحانه): «لقد أرسلنا رسُلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناسُ بالقسط»[1]. فإذا لم تكن البشرية بحاجة إلى العدل فسيكون فعل الله ـ في بعث الرسل ـ لغواً!

ألا تشير الآية إلى أن البشر بحاجة إلى العدل أم لا؟ ألا تدلّ هذه الآية على أنه لو لم يكن الأنبياء لما كانت هناك عدالة، أم هي تشير إلى أن الآخرين نهضوا بهذه المهمّة ـ إقامة القسط ـ ومع ذلك فقد أرسلنا رسلنا؟

تشير الآية إذن إلى احتياج البشر إلى العدالة، وتدلّ على أن الأنبياء وحدهم هم الذين يوفّرون هذه الحاجة.

على ضوء ذلك كيف نقول إنه لا وجود لهذه المسألة ـ الحاجة ـ في القرآن؟

لقد قلتم إنَّ القرآن تناول مسألة الهداية. وعندما يتحدّث القرآن عن الأنبياء كهداة، فإن في ذلك دليلاً على أمر لم نذكره حتى نحن؛ يتمثّل بوجود منطقة يمارس فيها الأنبياء دورهم في الهداية تأتي وراء منطقة هداية العقل؛ هذه المنطقة هي ما وراء الهداية العقلية وأرفع منها.

نحن لا نحكم بالخطأ على هداية العقل، تماماً كما أنّ الشخص الذي يؤمن بالعقل لا يحكم بالخطأ على الحسّ، وقد قلنا في الجلسة السابقة إن هدف الأنبياء لا يتمثّل بإدارة الحياة المادية للإنسان وإسباغها بالتوازن وحسب. بل جاء الأنبياء لقضية أخرى أيضاً، ولم يجعلوا تلك مقدّمة لهذه، إنّما ذكروا هذه كمقدّمة لتلك؛ وتلك القضية متمثّلة بالآخرة والنشأة الدائمة الباقية.

وإذا كان ثمّة شك فهو يطال القضية التي تقول: هل العقل والعلم البشريان

(١) الحديد: ٢٥.

يدبّران حياة الإنسان؟ المسألة تقف عند هذه التخوم لا أكثر. ولكن ليس لأحدٍ أن يدّعي أنّ بمقدور العقل الإنساني أن يكون كافياً لهداية البشر إلى وجود حياة ونشأة أخرى غير هذه النشأة، وأن يحدِّد أيضاً ما هو المفيد لتلك النشأة وما هو المضرّ بها. وهذا الأمر موجود في القرآن أيضاً.

من هذه الجهة نحن بحاجة أكيدة إلى الأنبياء، ولا أحد يـدّعي أنّ العـلم والفلسفة البشريين كافيان لهدايته إلى العالم الكائن بعد هذا العالم.

بشأن التوحيد يمكن التعويل على العقل الإنساني إلى حدٍّ ما، إذ يمكن لهذا العقل أن يكون هادياً، بحيث يدلّ على المبدأ. أما المعاد فلا. وإذا ما صدر عن العلماء والفلاسفة حديثٌ بعد ذلك في تأييد المعاد، فقد حصل ذلك بعد أن أشار الأنبياء إلى علامات لتلك النشأة، فتحرى الآخرون السبيل تبعاً لهم.

ومع ذلك لم تسفر رحلتهم عن شيء أكثر من علائم. وفي الهداية ثَمَّ احتياج إلى مهمّة الأنبياء ودورهم أيضاً.

● لقد اعترضت في الجلسة السابقة على هذه الصيغة من الطرح، وكما ذكـرتُ حينئذ لا ينبغي لنا أن ننطلق من النقطة التي نثبت بها بأنه يجب على الله أن يبعث نبيّاً. وسبب ذلك أن علينا أن ننطلق في كل مسألة من فرضيات وأصول نـتعاطى وإياها كأمور ثابتة، ثم نتحوّل لإثبات ما هو غير ثابت.

وإذا لم يكن ثَمّ وجود لتلك الأصول (التي نفترض ثباتها) أو كانت غير محدّدة، فعندئذ يكون الأمر مثل المسألة الرياضية التـي تكـون فـيها المـعادلة الواحـدة بمواجهة مجهولين أو أكثر، حيث تكون النتيجة «بلا نهاية» إذ لا يمكنك الوصول إلى نتيجة أبداً.

والذي أعنيه أننا إذا ما أردنا أن نتحدّث ـ مثلاً ـ عن وظائف الأعضاء لنرى ما هي

فلسفتها الوجودية، فإنّ أمامنا صيغتين للبحث؛ الأولى: أن نسلم بوجود القدم، ثمّ نتحوّل للبحث عن وظائفها وحركاتها وبنيتها وحسناتها ونواقصها وأمراضها.

الثانية: أن ننطلق من كيفية وجود القدم.

الحالة الأولى صحيحة، وهي جيدة جدّاً للدراسة، والبحث فيها يفضي بنا إلى معطيات مهمة؛ وهذه الطريقة هي إلى ذلك طريقة منطقية وعلمية. وكذلك الحال في بحث سائر الأعضاء.

أما الحالة الثانية التي نتساءل فيها ـ مثلاً ـ: ماذا لو لم يكن ثَمَّ وجود للقدم، فهل كان الإنسان مزوّداً بالعجلة مثلاً؟ أو كان يقفز نحو الأعلى مثل الضفدعة؛ إذا أردنا أن ندرس المسألة من خلال هذه الفرضيات فسنلج إلى ألف احتمال آخر ولن نصل إلى نتيجة.

والذي أراه أن علينا أن لا ننطلق من نقطة شروع نثبت فيها وجوب وجود الأنبياء للبشر، إذ لا نستطيع أن نتقدّم من خلال هذه الصيغة، وإنّما ننطلق من أنّ وجود الأنبياء حقيقة في التأريخ، لنسأل: ماذا فعلوا؟ كيف كانوا؟ ما هي الخصائص التي يحظون بها، وبماذا يتميّزون عن بقية النوابغ والقادة الفكريين والأفراد العاديين؟ وما هي الآثار التي تركوها؟ إذا ما بحثنا هذه الأمور فإن الحاجة إليهم ستتأمن تلقائياً.

والأمر كما تفضّلتم من أننا نتحرّك من الفائدة إلى الحاجة، وليس من الحاجة إلى الفائدة.

هذا الذي أشرت إليه، وقد أشرت كمثال إلى البحث الذي ساقه المهندس بازركان في كتاب «الطريق المطوي». وما فعلته هنا أنك نقدت كتاب «الطريق المطوي» ورددت عليه في هذه الجلسة من دون أن يحضر مؤلّفه للدفاع عن نفسه، بل لم يبيّن أفكاره أيضاً، وبالتالي صارت ـ الجلسة ـ أشبه بالمحاكمة الغيابية.

وهو الأمر نفسه الذي فعلناه مع الدكتور سحابي، فقد أنكرنا عليه قبل أن يعرض أطروحته بنفسه في هذه الجلسة، وهذا لم يكن صحيحاً. لقد رجوناه الحضور، فعرض اطروحته ودافع عنها، وكانت الحصيلة جذّابة.

إذا كنت أعلم أنك تريد أن تنتقد في هذه الجلسة الكلام الذي لم يُقل لكنت أعددت نفسي للدفاع عنه على الأقل، فلقد تحدّثت عن جميع الأبعاد السلبية وذكرتها من دون أن تقرنها بالدلائل، أو أن يتمّ الدفاع عنها بعد ذلك.

والآن ما دمت تحدّثت عن الأبعاد السلبية، فآمل أن تذكر في الجلسات الأخرى - إن شاء الله - الجوانب الإيجابية. أما إذا لم يتم الأمر على هذه الشاكلة، فستكون الحصيلة أننا تعلمنا من مجموع هاتين الجلستين جميع الأبعاد السلبية للنبوة من دون أن نحصل على شيء إيجابي.

الأستاذ مطهري: المسألة الأولى أن ما ذكرتموه من السير من الفائدة لكي نصل إلى الحاجة، يعبّر عن طريق خاصّ. لماذا؟ لأنَّ كثيراً من الأشياء يترتّب على وجودها فائدة، ولكنها شغلت مكان أشياء لو كانت لترتبت على وجودها فوائد أكثر. مثال ذلك أن بعض الأفراد يشغلون مركزاً أو منصباً معيّناً، فيحولون بذلك دون مسار صحيح جداً يتسم بالمنطقية والعمق. ثم ينهض هؤلاء ببعض الأعمال المفيدة، ثم يشيرون إلى هذه الأعمال على الدوام، وهذه الأعمال هي في حقيقتها أعمال جيدة، ثمّ يأتي بعد ذلك من يستدلّ أنه ما دام هؤلاء قد نهضوا بهذه الأعمال المفيدة، فمن الواضح أنه كانت ثمّة حاجة إليهم، ووجودهم في مواقعهم هو أمر صحيح وبحقّ، مع أن المسألة هي على عكس ما تقوله بالضبط، فإذا لم يكن هؤلاء ولم تكن آثارهم وفعالهم، لرأيتم من يتبوأ مكان هؤلاء، وأيّ آثار أهمّ وأفضل كان سيترك.

ليس بوسعنا أن نفكّر بطريقة وليام جيمس بحيث نعدّ كلّ ما له أثرٌ مفيدٌ حقّاً. طبيعي هو يريد أن يقول إن الحق يعني الشيء المفيد، في حين إن مفهومنا للحق هو ما يكون من عند الله.

يذهب بعضٌ إلى أن الأنبياء مع كل آثارهم النافعة، عملوا على تأخير البشرية وصدّوها عن طريق العلم والحضارة من خلال جذبهم إلى الإيمان الإلهي، وإلا فلو لم يكن الأنبياء خلال هذه الآلاف من السنوات لرأيتم الآن مدى ما قطعته البشرية من أشواطٍ أهم!

وكيف يمكنك الارتكان إلى منطق الآثار، والقول إنه ما دام الأنبياء قاموا بأعمال مفيدة فهم على حق إذن. هل هذا كلام؟

لا توجد حكومة فاسدة في العالم إلا ولها آثار مفيدة أيضاً. وأشد فساد لتلك الحكومة أنها شغلت مكان حكومة صالحة، مع أنها أفضل جدّاً من سابقتها.

لا يمكنك أبداً أن تحكم على صحّة شيء وواقعيته بالمعنى الذي نقول فيه إنّه من عند الله، لمحض أن آثاره مفيدة.

أما المسألة الثانية. إذا كان الشرط في الرد على ما يكتبه إنسان في كتاب أن يحضر إلى ذلك المكان بنفسه كي يمكن الرد عليه، فإنّ أحداً لا يسعه أن يردّ على أحد!

هذا يعني أن الإنسان لا يملك حق النقد لشخص لمجرّد أنه طبع كتابه ونشره. وبحسب تعبير السيد البروجردي: ما إن يطبع الكتاب حتى يرى بعضهم في ذلك دليلاً على أحقيته، فيقولون: لقد طُبع الكتاب!

يُطبع الكتاب مرّات، ويقرأه خمسون ألف إنسان، من دون أن يكون لأحد

الحق في ردّه، لأنّه يجب أولاً أن يحضر السيد المؤلّف! ما أعجب هذا المنطق الذي يقول لا يمكن الرد لأنَّ المعنيّ ليس حاضراً كي يردّ عليك!

عندما يكتب الإنسان، يكتب كل ما عنده، ولا يبقي شيئاً مخبأ في نفسه، كأن يكون قد كتب نصف مراده واحتفظ بالنصف الآخر عنده.

ثمَّ إن ما ذكرناه [بشأن المهندس بازركان] راعينا فيه حدّ الاحترام، وإلا ـ ففي الكتاب ـ نواقص أكثر من ذلك. ولأنكم ترغبون أن أتعرض له في الجلسات القادمة، فسأقول ليس فيه أي كلام مفيد.

ان ما عرضته ـ في هذه الجلسة من ذلك الكتاب ـ هو إبطال النبوة. لقد نزل بالنبي الى مستوى الفنان والشاعر (ولنقل إنه من عند الخالق) من دون أن يستطيع أن يشير إلى أدنى أثر يدلّ على المعنى الواقعي للنبوة.

أجل، سنقرأ آيات القرآن في النبوة وينبغي لنا أن نفعل ذلك.

لك أن تذهب وتطالع ـ الكتاب ـ ثم تأتي في الجلسة الآتية، لنرى هل عثرت فيه على كلام معقول أم لا.

ليس في هذا الكتاب كلمة واحدة صحيحة لا في النبوة ولا في التوحيد ولا في المعاد[1].

---

(١) لا شك أن وجهة نظر الشهيد مطهري محترمة بالنسبة إليه، وله أن يقيّم ما يقرأ كما يريد. بيد أنني ألمس مما توحيه المداخلة بينه وبين السائل أن أجواء الجلسة هذه بدت ساخنة وربّما عنيفة أكثر من اللازم. وعندما ستكتسب الجلسات في هذا البحث ـ وبالأخص في بحث المعاد الذي سيليه ـ هدوءها الطبيعي ستعود تقييمات الشهيد مطهري لأفكار وكتابات المرحوم بازركان وهي تكتسب طابعاً أهدأ، وستبدو متوازنة أكثر، بالأخص عندما ينتقل إلى عرض ونقد كتابه «الذرة اللامتناهية».
ينظر على سبيل المثال: المعاد، مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، ص ٢١، فما بعد [المترجم].

فما يذكره في النبوة هو أساس باطل، تُصاب عقيدة من ينظر إليه بالضعف في النبوّة، إذا ما تأمّل وفكّر، إلا إذا كان الشخص القارئ مجذوباً إليه، فيقرأ ولا يريد أن يفكّر.

أما إذا أراد الإنسان أن يقرأ من خلال الفكر الحرّ، فسيرى أن أساس النبوة متزلزل، وكذلك أساس التوحيد وأساس المعاد متزلزلان أيضاً. إن علينا أن لا نغضّ الطرف عن شيء يرتبط بأصول الدين بدافع الحب والبغض.

● أشير أولاً إلى أنني لستُ من أنصار وليام جيمس كي أقول إنَّ الحقائق هي عبارة عن الأشياء النافعة وحسب، فأنا أعرف هذه المسألة، وإنما ذكرت أنَّ البحث ينبغي أن يُطرح بهذه الصيغة، أما وأنت تعترض على ذلك فتلك مسألة أخرى.

الأستاذ مطهري: لستُ معارضاً، لقد أشرتَ إلى أنَّ الإنسان يجب أن يلج هذا البحث من خلال «الآيات» فعندئذٍ يكون الأمر صحيحاً جدّاً؛ أما إذا أراد أحدهم أن يستدلّ من خلال الآثار العادية والطبيعية، فقد ذكرنا أن هذا يسمى بـ «البرهان الإنّي»؛ وهذا طريق صحيح جداً. فعامة المؤمنين بالأنبياء، آمنوا بهم من خلال آثارهم. وليس لدينا كلام في ذلك، وإنّما سنتناول هذا الموضوع في بحث «المعجزات».

غاية ما عرضته أن الذي يريد أن يلج البحث عن طريق الآثار، فإنَّ الآثار التي ذكرت لا تدلّ على المطلوب، وإذا ما أردنا أن نعتمدها ملاكاً فهي لا تدل أساساً على صدق الأنبياء.

● كنت أريد أن أقول إنَّ على الشخص الذي يعتقد أن نقطة البداية في البحث تكمن في ذلك السبيل، عليه أن يبرهن على هذا الاختيار بالدليل. قد يمكن لإنسان أن يثبت وجود محاسن ونقائص لهذا النوع من الحكم أو لذلك النظام،

وبذلك سيخطئ أولئك الذين يريدون إثبات أحقية ذلك النظام أو الحكم من خلال النقائص والمحاسن. ولكن ينبغي للمستدل أن يكون قوياً ويثبت عدم وجود النواقص والعيوب.

لقد افترضت أن أحدهم يريد أن يقيم الاستدلال على غير أساس من الحق، فمن الطبيعي عندئذ أن تكون ثمة موارد ضعف وقوة، كما يمكن أن يوقع الناس في الخطأ، بيدَ أنّ ذلك الإنسان الذي يستدلّ بهذا الضرب من الدليل قد أثبت أنّ الأنبياء مفيدون غير ضارّين، وعليه أن يأتي بالدليل، كما عليه أن يكون قادراً على ردّ ما ذكره المخالفون له من اعتراضات حتى الآن، وما ذكره الفلاسفة من انتقادات.

أردت أن أقول إنّ الاستدلال ينبغي أن يكون هكذا، أما وأنت مخالف فاستدِلّ بصيغةٍ أخرى، ولكن عليك أن تحدثنا في الجلسة الأخرى عن الأبعاد الإيجابية، لأنك لم تأل جهداً في أن تبيّن كل ما هو سلبيّ في هذا المضمار.

أما مسألة الكتاب الذي تتحدّث عنه، فليس لدي تعصّب خاص بشأنه، وإنّما ذكرته من باب المثال. وأما ما يعود لما ذكرته من حضور المؤلّف، فقد طلبت ذلك انطلاقاً من أنّ على الذي يتصدّى لنقد فكرة أن يقوم ببيانها أولاً. فلو كان السادة الحضور قد قرأوا الكتاب بأجمعهم، بحيث تكون المادة حاضرة في أذهانهم، ويكونون محيطين بالمسألة بشكل جيد، ثم تبدأ بالرد فقرة فقرة، فعندئذٍ ليس من الضروري أن يحضر المؤلّف. أما وإنّ أحداً لم يقرأ الكتاب، أو كان قد مرّ على بعضه قبل عشر سنوات، ثم تأتي لمناقشته ونقده من دون بيان المادة وتكرار محتواها، فبرأيي أنّ هذا البحث ناقص.

وإلّا لك أن تثبت خطأ المؤلّف، ليس لدينا اعتراض على ذلك، ولكن الطريقة لا تتمثّل بعدم ذكر أدلّة الكاتب في حين تذكر ما يعارضها، تماماً كما تفعل ذلك

الحكومات الراهنة، فهي تبادر لكتابة الرّد على هذا المعارض وذاك من دون أن يُعرف ما قاله، فالمرء يقرأ الجواب ولا يعرف بالأساس ما قاله ذلك الطرف [أو] أنها تنقل بعض أقسام حديثه.

الأستاذ مطهري: إنّ ما ذكرته كان خلاصة، ولم أتوانَ في ذلك.

● هذه جلسة تتسم بالبحث الحرّ والمفتوح، ونريد لها أن تتميّز عن بقية الجلسات الدينية الموجودة في كل مكان، تلك الجلسات التي تسوق الأدلة بعضها تلو بعض، من دون أن يكون ثَمّ تأثير لأي منها. أو كبعض الكتب التي تؤلف، فليس هناك من حاصل جميع الكتب التي تصدر في البلد أكثر من ١٠٪ مفيد والباقي لا.

نريد للبحث أن يكون مفيداً حقاً، بحيث يأتي الطرف المقابل ليدلي بكل ما لديه، وإلا ليس لدينا إصرار على دعوة المهندس بازركان حتماً.

وبشأن ما ذكرته من أن لك اعتراضاً على التوحيد والمعاد [مما كتبه المهندس بازركان] ليس لدينا اعتراض على ذلك، إذ يمكن أن يتم الاعتراض على أي كتاب. وأنا شخصياً لديّ اعتراض على الكتاب، فأنا أعترض على ما كتبه بشأن الروح، وكذلك بشأن الاحتمالات التي ذكرها حول القانون، ولكن ذلك كله لا يصحّ دليلاً على أن الذي يريد أن يمارس النقد لا يذكر كلام ـ الطرف الآخر ـ، بل ينبغي أن يذكر الكلام المنتقَد أولاً ثم يردّ عليه.

نحن سنعتمد كذلك على بحوثك وما ستذكره من أدلة في الجلسات اللاحقة، لأنك لم تبيّن لنا في المحصلة الأخيرة أبعاداً إيجابية قطعية ـ في البحث ـ.

ويبدو ـ فيما أعتقد ـ أنه لا يمكن الإتيان في المسائل الاجتماعية والفلسفية بدليل قطعي مثل الدليل الرياضي، والشاهد على ذلك أنهم لم يفعلوا ذلك بشأن الله.

تعرفون بوجود اختلافات بين البشرية حيال وجود الله طوال التاريخ الإنساني، وهذه الاختلافات ما تزال موجودة. بيدَ أن عجز أحدنا عن إقناع الآخر ليس دليلاً على أن نكون غير مؤمنين بالفكرة.

وإذا ما أريد الاستدلال على النبوة فينبغي أن يكون هناك المعارض والموافق، وقد كان هناك فعلاً مخالف وموافق. لقد أورد [المهندس بازركان] على سبيل المثال سبعة أدلة، يمكن أن تكون خاضعة للمناقشة والرد، ولكن من الذي يريد أن يستخلص منها؟ إنه ذلك الشخص الذي يقرأ مجموع هذه الأدلة السبعة، ثمّ يرجع إلى عقله ووجدانه لينظر في منطق هذه الأدلة هل هي أقوى وأصح أم منطق المعارضين.

وإلا لم نستطع أن نأتي بدليل رياضي حيال الله أبداً؛ [فضلاً عن أن نأتي به بشأن النبوة].

الأستاذ مطهري: بشأن المسائل المرتبطة بالله من الواضح أن موضوعها ليس موضوعاً رياضياً. وأنت تريد أن تأتي بالدليل الرياضي في موضوع غير رياضي.

● الدليل الرياضي قطعي.

الأستاذ مطهري: هذا الذي تتفضلون به خطأ. فإذا ما قلنا إنه لم يكن هناك دليل، فمعناه أنه لم يكن هناك برهان، بينما البراهين التي جاءت في مسألة الله بلغت ذروة من العلو بحيث لا يرتقي إلى إدراكها من لم يحظَ بدراسات عالية. تعال أدرس بضع سنوات، وإذا رأيت أنه ليس هناك براهين قاطعة، فلك أن تعترض بعد ذلك.

● ولماذا أنا؟ فالفلاسفة درسوا ومع ذلك فهم معارضون.

الأستاذ مطهري: أي فلاسفة هؤلاء الذين درسوا واعترضوا؟

● جميع الفلاسفة الماديين معارضون.

الأستاذ مطهري: أولئك لم يدرسوا هم مثلك تماماً.

● كيف لم يدرسوا؟ إنك تتهمهم، وهذا ليس دليلاً.

الأستاذ مطهري: كلام عجيب! أنا الذي ينبغي أن أقول أم أنت؟ عندما أقرأ كتاب هذا السيد أجد أنه لم يشم حتى رائحة مما فهمته أنا.

وبالنسبة لي هناك دليل، وأما بالنسبة لك فلا دليل، لأنك لم تدرس أي شيء. إنك تفترض بأنّ الماديين قرأوا ما جاء به الفلاسفة الإلهيون، ولكنهم لم يقتنعوا، والحال أنهم لم يروا آثارهم أصلاً، وليس بمقدورهم أن يفهموها.

فإذا ما جئتُ وقلت إنني أرفض الفرضيّة النسبية لأنشتاين، فينبغي للآخرين أن يضحكوا عليّ، ويقولوا: عليك أن تدرس الموضوع سنوات متمادية، ثم تقل إني قرأت كتابه ورفضته ولا أرضى به.

فكما أضحك عليه أنا، ينبغي له أن يضحك عليَّ أيضاً.

بشأن المسائل ذات الصلة بالله وبعض الأمور المرتبطة بالروح هناك براهين استدلالية قاطعة ومحكمة.

وليس صحيحاً أن البرهان هو مما يختص بالرياضيات. طبيعي أن الرياضيات هي أبسط العلوم في العالم، لأنها تمرّ بفرضيات بسيطة يفترضها الشخص نفسه في ذهنه. ولذلك يستطيع أي طفل أن يمارس عليها الاستدلال.

ليس من الصحيح أن تزعم أن البرهان والاستدلال منحصران أساساً

بالرياضيات، وكل ما عدا ذلك فهو حدس وظن، وأن على الإنسان أن لا يبحث عن «اليقين» في المسائل الأخرى.

إن ما أقصده هو أن يتسع البحث. أنتم اقرأوا أيضاً، طالعوا بأي طريقة ترغبون بها، حتى تتضح الفكرة كما ينبغي لها أن تتضح.

الفصل الثالث

بيان حكماء الإسلام حيال النبوة العامة

بادئ ذي بدء ينبغي أن أشير إلى أنني لست مستعداً بما فيه الكفاية هذا اليوم.

أشرنا ونحن نبحث في النبوة، أننا نلج إلى البحث من الجهات التي اخترناها.

لقد تطرقنا لبحثٍ في الجلسات السابقة، وأحس الآن أن بياني كان ناقصاً إلى حدود كبيرة. فما كنت أريد أن أذكره لم أبيّنه بشكل صحيح. وربما كان هذا هو منشأً لمزيد من الإشكالات والاعتراضات.

ما كنت أبغيه هو بيان من أجل النبوة العامة ـ وليس النبوة الخاصة التي تعني إثبات نبوة نبي بعينه ممن جاء في التاريخ ـ أي هو بحث عام حيال النبوة بين البشر، وفيما إذا كان هناك وجود للنبوة، أو يبنغي أن تكون، أم لا.

وهذا البيان الذي أردته يقال له حتى في عرف علماء الإسلام «بيان حكماء الإسلام». فقد يحصل أحياناً في الكتب القانونية المعاصرة أن يكون هناك بيان للزوم القانون يطلقون عليه «بيان حكماء الإسلام».

أريد أن أعرض فقط القاعدة القرآنية لهذا البيان ـ الذي ينطق به حكماء الإسلام ـ والأساس الذي يقوم عليه في كتاب الله ثم أتخطاه.

أساس استدلال الحكماء

هناك بشكل عام بحثٌ معيّن حيال مسألة الله ـ أشرنا إليه سابقاً ولو بإجمال ـ يتمثّل بالتساؤل التالي: إذا ما أردنا أن نستدلّ على الله فهل ينبغي أن نستدلّ عليه حتماً بواسطة شيء آخر أم هناك إلى جوار الاستدلال على الله بشيء آخر، طريق استدلالٍ ثانٍ يتمثّل بالاستدلال بالله على الله؟ يعتقد بعضهم أن طريق [برهان] الصديقين هو هذا الذي يتمثّل بالاستدلال بالله على الله. وثَمَّ كثير ممّا يشير إليه في نصوصنا الدينية، مثل: «يا من دلَّ على ذاته بذاته»[1] أو قول الإمام الحسين (عليه السلام): «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك»[2].

فبعض يؤمن بهذا الطريق (أودّ أن أشير إلى ذلك إجمالاً) وأن هذا السبيل هو الأشرف أيضاً، بغضّ النظر عن تقريره وطبيعة بيانه المتروك إلى محله.

الشيء الآخر: هل يمكن الاستدلال بالله على شيء آخر أم لا؟ وفي هذه الحالة نتخذ الله معلوماً، ونأخذ شيئاً آخر مجهولاً، ثم نقول: ما دام الله موجوداً فلابدّ أن يكون ذلك الشيء (المفترض) موجوداً بالضرورة.

توضيح ذلك أنَّ المعلوم الذي نجعله ثابتاً في برهاننا هو الله نفسه، بحيث لو لم نستطع أن نثبت الله فإنّ ذلك المجهول (المفترض) سيبقى مجهولاً، ولكن إذا أثبتنا الله، فبدليل وجوده [وجود هذا المعلوم] سيكون ذلك الشيء [المجهول] موجوداً [معلوماً] أيضاً. بمعنى أن يكون وجوده ضرورة ناشئة من وجود الله.

يذهب بعضهم إلى أن هذا النهج يمثّل صيغة من صيغ الاستدلال. ولكن لا يمكن تطبيق هذا الدليل على جميع الأشياء، والاستدلال عليها عن الطريق

---

(١) البحار، ج٨٧، ص٣٣٩.

(٢) مفاتيح الجنان، دعاء الإمام الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة.

العقلي. وإنّما يمكن الكشف عن النظام الكلي للوجود وكليات الوجود عن طريق معرفة الله. ثمّ في النبوة العامة استدلال بهذه الصيغة. ولكن ليس هو استدلال المتكلمين فيما ذهبوا إليه من أن ذلك واجب على الله، إذا لم يقم به لم يعمل بالتكليف. كلّا، فالحديث يدور حول الضرورة وليس عن الوجوب والتكليف.

أرادوا أن يقولوا إنه ما دام الله موجوداً، فلا وجود للخلل في الوجود. فإذا كان لموجود معين إمكان النمو والكمال في نفسه، وليس هناك موانع تحول دون ذلك، والقابلية فيه تامة، فسيفاض عليه ذلك الكمال من قِبل الله.

وبشأن النوع الإنساني جاءوا بعد ذلك ليقولوا: إنّ النوع الإنساني بحاجة إلى ضرب من الهداية؛ هداية تأتي ما وراء هداية الحسّ والعقل. وهناك إمكانية للبشر أن يتلقى من عالمٍ آخر ممّا وراء عالمه هذا ـ وهذا ما يسمّى بالوحي ـ، إذن بوجود مثل هذه القابلية على التلقّي في الإنسان؛ وبوجود الحاجة الإنسانية إلى مثل هذه الهداية، فإنّ هذا الفيض يصل من عند الله بالضرورة. لا شك أنهم ذكروا ذلك في إطار مقدمات.

هذا هو البيان الذي ذكروه. ولستُ أذكر الآن من صاغ أولاً هذا الذي يسمونه «بيان حكماء الإسلام» هل هو الفارابي أو ابن سينا، حيث لم تتوافر لي فرصة البتّ بذلك. ولكن ابن سينا توفّر على ذكر هذا البيان في كتبه كراراً، وقد ذكر له أمثلة.

هذا هو البيان العام.

الأصول القرآنية لبيان حكماء الإسلام

لا يعنينا كثيراً هذا البيان، وإنما نريد أن نعرف فيما إذا كان القرآن نفسه قد سلك هذا الطريق أم لا؟ وهل هذا النهج هو من بنات أفكار المتكلمين وحكماء

الإسلام وحسب؟ إذا ما كان من صنع الحكماء والمتكلمين، فلا ضرورة لأن نعيش إزاءه حساسية معينة، فهو كلام قاله بشر، أخطأ أم أصاب.

أما إذا كان استدلالاً استخدمه القرآن، فعلينا أن نتأمّل فيه لنعرف طبيعة الأساس الذي أقام القرآن على قاعدته هذا الكلام.

تواجهنا في القرآن آيات تؤيّد هذا الأصل. يقول (سبحانه) ـ على سبيل المثال ـ في سورة الأنعام (الآية: ٩١) في معرض انتقاد منكري النبوة والوحي: «وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء».

ثم يقول (تعالى) بعد ذلك: «قل مَن أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدىً للناس».

هنا نوعان من الاستدلال؛ الأول: قوله (سبحانه): «وما قدروا الله حقّ قدره إذا قالوا ما أنزل الله على بشرٍ من شيء». يريد (الاستدلال) أن يقول: إن الذي لم يكن توحيده صحيحاً هو الذي يذهب إلى أن الله لم يُنزل إلى البشر وحياً. أما من عرف الله حقّ قدره فلا يطلق هذا الكلام.

وهذا نفسه استدلال بالله على وجود النبوة والوحي. وهذا لا يعبّر عن قاعدة أو نظام أو برنامج حُدِّد لله [كما يفعل ذلك المتكلمون في مقولة: الواجب والتكليف].

الاستدلال الثاني: هو الاستدلال بالأمر الموجود. بحيث تكون الحصيلة: أن المنكر لا عرف الله ولا عرف الأثر الموجود المتمثّل بالكتب السماوية.

لقد تمّت ممارسة الاستدلال من الطريقين معاً. وبلغة الاصطلاح العلمي جاءت الآية بالدليل اللمّي، لأن منكر النبوة يؤمن بالله، فتردّ عليه الآية: كلّا، لو عرفتَ اللهَ حقَّ قدره لما أنكرتَ ولما قُلتَ ما قُلتَ. كما جاءت أيضاً بالدليل الإنّي،

لأنها استدلت بعد ذلك بأثره؛ بشاهده ودليله الموجود في الخارج المتمثّل بالكتاب السماوي.

في الآية (٩٥) من سورة الإسراء، يعترض بعضهم أن يكون المبعوث من قبل الله إليهم بشراً وليس ملكاً. فيجيب [الله] على ذلك أجوبة متعددة؛ منها أنه حتى لو كان رسولنا إليكم ملكاً لجعلناه بشراً أيضاً. وهذا ما لا يعنينا الآن. إنّما يعنينا استدلال آخر تذكر فيه الآية المعنية (٩٥ من سورة الإسراء) أنـه لو كـان فـي الأرض ملائكة لبعثنا لهم عندئذ رسولاً من سنخ الملائكة[١]. وهذا يشعر أنكم مادمتم بشراً فإن الله يبعث لكم هادياً من البشر. فأنتم لستم ملائكة على الأرض، ولو وجد ملائكة، فنحن لا نهملهم ولا نتركهم دون هداية، بل نبعث إليهم رسولاً من الملائكة يضطلع بأمر هدايتهم أيضاً.

ومعنى ذلك أننا لا نهمل في الهداية لا البشر ولا الملائكة.

تلوت عليكم في الجلسة السابقة قوله (تعالى): «لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»[٢]، حيث بيّن القـرآن ذلك بصيغة العلّة الغائية. بمعنى أننا أرسلنا الأنبياء لأجل بسط العدل بين البشر. وفي هذا ينطلق القرآن من أصل ثابت فحواه أنه لو لم يوجد الأنبياء لما وُجدت العدالة في حياة البشر.

ولكن من البديهي أن الحالة لا تقوم على أساس الجبر، بل تتحقق على قدر ما تكون هناك لله وسيلة لدى البشر، فعندما تتوافر الوسيلة يلتف مـن حـولها

(١) يقول (سبحانه) في الآية المذكورة: «قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزّلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً» [المترجم].

(٢) الحديد: ٢٥ .

كثيرون فتتحقق العدالة.

إذا لم تكن ثَمَّ حاجة إلى هذا القانون الذي يوحي به الله، ولم تكن هناك حاجة لإيمان الناس بذلك، أو أن البشرية تؤمّن حاجتها لذلك من طريق آخر، لما كان منطق القرآن ـ هنا ـ منطقاً تامّاً، وهو ينص: ما دامت الإنسانية بحاجة إلى القانون والعدالة فقد بعث الله الأنبياء.

هذا هو الاستدلال وليس شيئاً آخر.

ومثال من بحث التوحيد

إذا ما تجاوزنا ذلك، أذكر أننا عند بحثنا التوحيد، أشرنا إلى أن القرآن في استدلاله على الله عن طريق المخلوقات، يفعل ذلك بطريقين بل بثلاثة، تطرقنا إليها، هي:

الأول: إن هذه الموجودات هي بالأساس حادثة ومخلوقة، فمن الذي أوجدها؟ هي لم تكن ثم كانت؛ إنها تقبل التغيير والتبديل، فإذن الله هو الخالق.

الثاني: يتمثّل بالنظم الكائن بين الموجودات، حيث كرّر القرآن ذلك كثيراً. فالاستدلال بالنظم الممتاز يدلّ على وجود الناظم المدبِّر، حيث يكون الوجود من هذه الجهة كبناية يشير تصميمها وترتيب الأجزاء فيها إلى وجود القصد والإرادة التي وضعت كل شيء في محلّه، تماماً كما تدلّ محتويات الكتاب، وطريقة ترتيب الكلمات والحروف على علم الكاتب؛ وكما يدلّ المصنوع مثل السيارة أو الساعة أو البناية على وجود الصانع؛ كذلك يدلّ النظم في الوجود على وجود الصانع المدبّر.

الثالث: ثَمَّ استدلال آخر في القرآن غير هاتين الصيغتين، يطلّ فيه على الموضوع من خلال هداية الموجودات وتوجيهها. وهذا التمييز والفصل بين أصل

النظم وأصل الهداية هو ممّا يختص به القرآن، بحيث يُعِدّ الأول شيئاً، والثاني شيئاً آخر.

ولي أن أشير مجدداً إلى أن أول من رأيته ميَّز بين هذين الاثنين هو الفخر الرازي في تفسيره كما يبدو، فخلافاً لما كان يظنّه المتكلّمون قام هو بالتفكيك بينهما.

ولكن كيف يمكن التفكيك بين الهداية والنظم، إذ قد يقال أنهما شيء واحد، وليس هناك شيء آخر. فإذا ما كان في العمارة طريق مؤدٍّ، فان ذلك الطريق يعدّ كافياً، ولا وجود لهداية مستقلة.

أو مثل السفينة التي تصنع بشكل، بحيث تكون السفينة ذاتها ومحركاتها كافية لتوجيهها، بمعنى أن مجموع العلل الفاعلة المنضوية فيها كافية لقيادتها وتوجيهها، بحيث يكون نظمها وطبيعة ترتيبها هو الهادي والموجِّه لها لا شيء إضافي آخر.

ولكن قد يوجد نوع من الهدايات في الشيء، بحيث لا تكون هذه البنية كافية وحدها لهدايتها، فهي تحتاج إلى شيء آخر إضافي غير بنيتها المادية، مثَل الجاذب [المغناطيس أو غيره] الذي يجرّ إليه الشيء ويجذبه.

يقولون إن العلل الفاعلية كأنها سائق تدفع الشيء من الوراء نحو الأمام. والعلّة الغائية مثل القائد الذي يجرُّ الشيء من الأمام، أو مثل الجذبة التي يلتقط فيها الشيءُ الجاذبُ الشيءَ الآخر إلى نفسه.

ما نستنبطه من القرآن أنه علاوة على النظم الدقيق الموجود في الأشياء، هناك وجود لقوة هداية فيها تجرّها.

لقد قلنا هناك ـ في مبحث التوحيد ـ أن ضروب الهداية تلك الموجودة في الأشياء، وعلى الأخص الكائنات الحيّة، لا يكفيها ما تنطوي عليه من نظم داخلي

وآلي لتحقق مثل هذه الهداية، ولا سيما تلك الأنواع التي تتحلى بضرب من الابتكار، وحتى بنوع من تكييف نفسها مع الاحتياجات الجديدة والاحتياجات غير المرتقبة.

إن هداية الأشياء هو أصل استند إليه القرآن كثيراً، فقد صرّح القرآن أن الله لم يخلق أي شيء عارياً من الهداية: «ربّنا الذي أعطى كل شيء خلْقه ثم هدى»[1]. إن العطف بـ«ثم» يفيد بأننا زوّدنا كل شيء بما يحتاج إليه وبما هو لازم له، ثم هديناه.

والذي أريد أن استدل به، هو قوله (تعالى): «كل شيء». فكل موجود، وفي أي مرتبة كان، ومهما كانت الهداية التي يحتاج إليها في طيّ مسيره التكاملي، قد أُعطي له ما يلزمه من تلك الهداية.

وما ينبغي أن نعرفه بشأن الإنسان، أنه في أي مرتبةٍ هو؟ وفي أيّ مرحلة من تكامله؟ وما هي الهدايات التي يحتاج إليها في تلك المرحلة.

إذا ما أثبتنا هذه الحاجة ـ ربّما لا تقبلون هذا وتعدونه مجرّد كلام، ولكن إذا ما آمنا بحاجة الإنسان إلى هداية الوحي ـ فبحكم القرآن ليس هناك أي موجود يهمل في أي مرتبة يحتاج فيها إلى الهداية. ومن ثَمَّ علينا أن نذعن بوجود مثل هذه الهداية.

في قوله (تعالى): «الذي خلق فسوى. والذي قدّر فهدى»[2] ذُكِرتْ أيضاً الخلقة وتسوية بُنية الشيء وتكميلها وتعديلها بشكل منفصل، ثم ذُكرت الهداية بشكل منفصل أيضاً.

---

(1) طه: ٥٠.

(2) الأعلى: ٢ ـ ٣.

وإلى أصل الغائية نفسه يشير قوله (تعالى): «ولكلٍّ وجهةٌ هو مُـوَلّيها»[1]، فلكل شيء في الوجود غاية تجرّه من الأمام. ومعنى ذلك أن الأشياء لا تساق من الخلف وحسب، وهذا ما تضطلع به العلل المادية، بل تُجرّ من الأمام أيضاً، لأن لها قوة جذب من الأمام تطوي من خلالها الطريق صوب كمالها المرتقب.

قد تتذكّرون أنا أشرنا لذلك عند بحث «التكامل» حيث استخدم الدكـتور سحابي تعبيراً ـ عن الحالة ـ هو «التكامل الموجّه». وقد انتهى العلماء المعاصرون خلافاً لما يعتقده داروين وكثيرون، إلى أن التكامل يعني جمع الشروط المادية، إذ لم يعد هذا الأمر كافياً كي تبلغ الكائنات الحية تكاملها التي عثرت عليه، بل هي بحاجة إلى هدايةٍ؛ إلى قوة جذب وجرّ، تعبُر بها هذه المسارات. فمجموع الشروط المادية ليست كافية لكي يبلغ الكائن الحي النقطة التي ينبغي له أن يصلها، بل هو يُهدى ويوجَّه من قبل مجموع هذه العلل والشروط معاً.

على هذا الضوء الذي يطرح فيه القرآن الهداية كأصل عام لا محيد لشيء عنه، نستنتج أنه إذا ما كنّا نحن البشر بحاجة إلى هدايةٍ، وكانت هذه الهداية قد ثبت إمكانها بحسب تعبير ابن سينا (لا يكتفي ابن سينا بمحض حاجتنا للشيء حتى يكون، بل لابدَّ من النظر في إمكانه، وإلا إذا كان محالاً فلا يوجد)؛ إذا ما ثبتت الحاجة إلى النبوة وإمكانها ـ بحيث يكون بإمكان البشر تلقّي الوحي عن الله ـ فليس هناك قصور ولا منع ولا بخل من الله، وبذلك سيوجد هذا الشيء حتماً.

هذا هو نمط الاستدلال على النبوة العامة. طبيعي هذا الاستدلال لا يصلح لإثبات نبوة موسى وعيسى وإبراهيم ورسـول الله (صـلّى الله عـليه وآله) لأنّـه

---

(١) البقرة: ١٤٨.

استدلال عام. وعلى فرض تمامه وصحّته فهو يثبت وجود الوحي بين البشر وحسب، أما من هم الموحى إليهم، فإثباته يحتاج إلى طريق آخر يمرّ عبر الآثار الخاصة، وبتعبير القرآن نفسه يتم من خلال الآيات والبيّنات التي يأتي بها كل نبيّ على حدة.

القسم الثاني: الوحي

الفصل الأول

معنى الوحي واستعمالاته في القرآن

لفهم حقيقة الوحي، من الأفضل متابعة موارد استعماله في القرآن، إذ لا يمكن معرفة ذلك من خلال اللغة، لأنه ليس للعرف العام مورد للاستعمال، وما هو موجود في اللغة هو معنىً قريب لهذا المعنى.

سنضربُ مثالاً من العلوم. عندما يصل أرباب العلوم إلى معنىً جديد لم يبلغه العرف العام، تراهم مضطرّين لوضع صياغة لغوية للمعنى الجديد، وفي العادة هم لا يلجأون إلى نحت مصطلح من الخارج، بل يستمدون لفظاً معيّناً بمعونة القرائن والمشابهات الموجودة، ثم يقومون بتعميمه وإشاعته حتى يعثر على القالب أو الإطار الجديد.

على سبيل المثال يكتشف العلم والفلسفة العلّة والمعلول بوصفه مفهوماً فلسفياً وعلمياً، ولكن ليس في العرف العام لفظ بهذا المعنى الفلسفيّ والعلمي للمفهوم. وعندئذ يلحظ اللغويون أن هناك في اللغة العرفية كلمة بمعنى العلّة التي تعني المرض، فعندما توجد العلّة يكون الإنسان معلولاً، أي متّصفاً بذلك المرض. هذه أقرب صياغة يعثرون عليها لمقاربة المفهوم.

بعد ذلك يرفعون كلمة العلّة من استخدامها ذاك ليستخدموها في هذا المعنى، وبذلك عندما نردّد الآن كلمة «العلة» فلا نعني بها المرض، بل مفهوماً عاماً. هذا

فيما يتعلق بالعلم والعلماء والفلاسفة.

يجري الأمر ذاته فيما يرتبط بمعطيات الأنبياء، فما يستفيدونه هو ضرب من المعاني التي لا وجود لها قبل ذلك بين الناس، ليوجد لفظ يؤديها. ووضع لفظ جديد لا يعالج أمراً، لأن اللفظ الجديد ينبغي أن يضعه طرفان يعرف كلاهما المعنى. لذلك هم مضطرون لانتخاب أقرب لفظ لمقاربة هذا المعنى من الألفاظ المتداولة.

وإذا ما أردنا أن نقترب من ذلك المعنى ـ حيث لا نعرفه نحن أيضاً بشكل مباشر ـ علينا أن ننظر ماذا ندرك وماذا نفهم من مجموع الموارد المستخدمة.

معنى «الوحي» في اللغة هو الإلقاء الخفي، السري، الغامض كما لو أن شخصاً يناجي آخر ويتحدّث إليه بأمرٍ مّا خفيةً لئلّا يطلع عليه الآخرون، فهذا ما يُطلِق عليه العرف بالوحي.

فما هو مستمد من المعنى اللغوي للوحي هو ما يتسم به من غموض وخفاء على أفهام الناس.

استخدام الوحي في القرآن ونظرية إقبال

يمكن للإنسان أن يستشف كثيراً من موارد الاستعمال، فالقرآن لم يستخدم الوحي كشيء يختص بالأنبياء ولم يحصره بما نصطلح عليه بـ «النبوة» بل عمّم الوحي بمعنى من المعاني في جميع الأشياء.

لإقبال اللاهوري في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام» تعبير جيّد في هذا المضمار (ترجمه السيد [أحمد] آرام ـ إلى الفارسية ـ وهو كتاب جيد وعميق).

يعدّ إقبال رجلاً مفكّراً مبدعاً. ومع أن معلومات إقبال في المسائل الإسلامية

لم تكن واسعة جداً على ما يبدو، إلا أن إبداعاته حظيت بالاهتمام، وينبغي الإذعان إنصافاً بأنه رجل صاحب فكر.

لإقبال اتجاه عرفاني، وهو يؤمن أشدّ الإيمان بالمسائل العرفانية وبالسير والسلوك والمكاشفات العرفانية، ذلك العرفان الذي يطلق عليه «الضمير الباطني».

سأقرأ عباراته، ومع أن بعض أقسامها لا يرتبط ببحثنا، ولكني سأقرأها كاملة. يقول: «يمكن تعريف النبوة على أنها ضرب من الضمير الباطني، يميل [النبي] في تلك التجربة الاتحادية [لأن الحالة العرفانية هي تجربة شخصية، فقد أطلق عليها تجربة اتحادية؛ ويعني بالاتحاد الاتحاد بالله والاتصال به ـ مطهري] للإفاضة خارج حدود ذاته، ويكون بانتظار الفُرص لكي يوجّه فيها طاقات الحياة الاجتماعية من جديد، أو أن يسبغ عليها شكلاً جديداً [1]. في شخصيته يغطس مركز الحياة المحدودة في عمقه اللامحدود [2]، وهو يظهر بالطاقة الجديدة

---

(١) لقد عبَّر عن كلام العرفاء بهذه الصيغة: للعرفاء اصطلاح يقولون فيه: «السير من الخلق إلى الحق» ومعناه أنّ من يكون من أهل السير والسلوك يسير ابتداءً من الخلق إلى الحق. ثم ينعطفون للقول في اصطلاح آخر: «السير بالحق في الحق»، فبعد أن يبلغوا تلك النقطة ـ في السفر الأول ـ يسيرون بالحق نفسه في الحق، بمعنى انكشاف المعارف من الصفات الربوبية والأسماء الإلهية وبقية الأمور المرتبطة بالعالم الآخر؛ في هذا المقام. ثم يقولون: على فرض وصول السالك، فإن بعضهم ينجذب ويبقى في ذاك المقام ولا يرجع أبداً، فيما يرجع بعضهم الآخر من هذه الحالة، تلقاء الناس لقيادتهم؛ وهذا ما يقال له: «السير من الحق إلى الخلق».

والذي يقولونه في النبوة أنها سير من الحق إلى الخلق. فبعد أن يصل النبي إلى الحق، يرجع من الحق إلى الناس ثانية لكي يقودهم. لقد توفّر إقبال على ذكر هذه المعاني باللغة العصرية، فعلى خلاف العرفاء الذين يسبغون على الحالة الأبعاد الفردية، أعطاها إقبال الجهات الاجتماعية أيضاً.

(٢) يريد أن يقول بأن حياتنا محدودة. فلو أخذت بحراً بنظر الاعتبار، وإلى جواره ساقية أو حوض =

بهدف قلب القديم فقط[1]، وإبراز خطوط السير الجديدة للحياة».

إلى هذا الحدّ كانت مقدّمة بحثه.

لوليام جيمس كلام من وجهة علم النفس يذكر فيه الفكرة ذاتها. فهو يعتقد أن «الأنيات» [جمع الأنا] ـ يعني بها الأرواح ـ التي هي مفصولة فيما بينها (فـ«أنا» غير أنت، وأنت غير ذاك، وذاك غير ذاك السيد الآخر وهكذا) يجمعها طريق من الباطن، بحيث يكون هذا الطريق بين الأرواح مغلقاً تارة ومفتوحاً تارة أخرى. وعلى هذا يمكن لروحٍ أن تطلّ من عالم الأرواح؛ ومن ذلك الباطن وتنفتح لها نافذة على روح أخرى، بل تعرف محتويات تلك الروح أيضاً.

لقد نُقل هذا الكلام ـ عن وليام جيمس ـ في كتاب «مسار الحكمة في أوربا» أيضاً. وعرفاؤنا يستندون إليه كثيراً، بل ينقل أحد العلماء المعاصرين الكبار ممّن كان مدة في ما يصطلح عليهم بأهل السير والسلوك، وحصلت له قضايا من هذا القبيل؛ ينقل هذا العالم بأنّ هذه الحالة حصلت له، حيث كان يرى نفسه واحداً مع شخص عاش قبل سبعمائة أو ثمانمائة سنة، ويقول: أساساً كنت أرى نفسي هو، وأرى جميع أعماله أعمالي. وهذا ليس مهمّاً لأنه يرتبط بالماضي.

إنّما يقول أيضاً: حصلت لي هذه الحالة في وقت السحر، حيث رأيت نفسي شخصاً آخر ـ كان هو الآخر من أصدقائه ـ، كنت أرى نفسي هو، وأراه نفسي؛ لقد رأيته في حال نهوضه من الفراش وأدائه للوضوء والصلاة. لقد رأيت أن جميع

= صغير، فإن هذه الساقية أو الحوض هي حياتنا المحدودة. ويمكن للطريق أن يكون مسدوداً أو مفتوحاً، ولكن من الممكن لإنسان أن يتصل من هذه الحياة بتلك الحياة اللامحدودة.

(١) معنى «يظهر بطاقة جديدة»: أنه يخرج من الحالة الشخصية، التي يكون فيها وكأنه غارق في الله، لأجل أن يعود إلى الحالة العادية.

ما يفعله أفعله أنا، فقد كنت أرى نفسي هو، وإنما احتجب عـني عـندما ذهب لقضاء الحاجة وكشف عن عورته وحسب.

يضيف: سألته في اليوم التالي، فحدّثني عن قيامه بجميع التفاصيل الجزئية التي رأيته يقوم بها ليلاً.

وبحثي بشأن إقبال ينصبّ على هذه النقطة، حيث يقول: «إن هذا الاتصال بمبدأ الوجود لا يختص بالإنسان وحده أبداً[١]. فطريقة استعمال كلمة «الوحي» في القرآن تشير إلى أنَّ هذا الكتاب يعد الوحي خاصية للحياة[٢]. ومن الطبيعي أن خصوصية الوحي وشكله تتفاوت بحسب المراحل المختلفة لتكامل الحياة[٣]. فالنبات الذي ينمو بحرية في المكان، والحيوان الذي يكون له عضو جديد كي يتواءم مع المحيط الحياتي الجديد، والإنسان الذي يستمدّ من الأعماق الباطنية للحياة نوراً جديداً؛ هذه بأجمعها تمثيل لحالات وحي مختلفة، حيث تكون له أشكال متعدّدة تبعاً لضرورات الوعاء القـابل للـوحي، أو بـحسب الضـرورات

---

(١) الوحي بحسب تعبيره هو: «اتصالٌ بمبدأ الوجود» وهذا ما لا يختص بالإنسان.

(٢) لأننا نرى أن الوحي لا يُطلق حيال الإنسان وحده، بل يطلق على النحل أيضاً، وبشأن النملة كذلك، وكذلك على الشجرة وجميع الأشياء، حيث كتبتُ على الحاشية: «إنما هو خاصية وجودية ولا اختصاص له بالكائنات [الحية]» لأنه يقول: «وأوحى في كل سماء أمرها» (فصلت: ١٢).
وبشأن الأرض والسماء يقول في آية أخرى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً» (فصلت: ١١) حيث بيّن ذلك باستخدام كلمة «قال».
وبالنسبة إلى القيامة يتحدّث عن الأرض بقوله: «يومئذ تحدّث أخبارها. بأن ربّك أوحى لها» (الزلزلة: ٤ ـ ٥). هذا بالنسبة للوحي إلى الأرض، أما بشأن الكائنات فثمّ في القرآن آيات كثيرة.

(٣) ما يختلف هو الشكل (لأن حقيقته هي الهداية والقيادة، أو الجذب من الأمام). فلوحي الأرض صيغة خاصة، أما وحي النباتات فهو في درجة أعلى وبصيغة أخرى تتناسب وبنيتها ودرجتها الوجودية. وفي الحيوانات والحشرات يكون بصيغة أخرى، أما الوحي في الإنسان وفي مقام النبوة فهو بشكل آخر.

النوعية التي يتعلق بها هذا الوعاء».

هذا الكلام بنظري متين جدّاً، وصحيح، تؤيّده موارد استعمال الوحي في القرآن.

بيدَ أن بحثنا لا يدور حيال مطلق الوحي، حيث يقال إن شكل الوحي في كل موجود يتناسب مع ذلك الموجود. إنما يدور بحثنا حول وحي النبوة، فما هي صيغته؟ هذا هو ما ينبغي لنا أن نعرفه أساساً.

وهذا ما ينبغي أن نسمعه على لسان أولياء الوحي أنفسهم، لأننا لا نستطيع أن نخضعه إلى التجربة، ولا نستطيع أن نستدلّ عليه.

يجدر بناأن ننظر ماذا قالوا حياله، ثمّ نرى كيف نستطيع تفسيره علمياً.

وحي الأنبياء

الشيء الثابت بشأن وحي الأنبياء أنه يكون بمعلم، ولكن من غير البشر، وأنه غير طبيعي: «علّمه شديد القوى»، حيث يقول: «والنجم إذا هوى . ما ضلَّ صاحبكم وما غوى . وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحيٌ يوحى . علّمه شديد القوى»[1].

من الضروري أن نأخذ هذا المطلب ـ وجود المعلم والتعلم ـ بنظر الاعتبار في مسألة الوحي.

أما إذا أردنا أن نفترض المسألة مثل نبوغ الأفراد، بحيث تكون الحالة مجرد نبوغ لازمه هذه البنية الوجودية الكاملة، فمعنى ذلك أن النابغة يعرض شيئاً إبداعياً، ولكن من عنده، إذ إن بنيته الوجودية توجب مثل هذا الابداع. أما في

---

(١) النجم: ١ ـ ٥.

الوحي، فإن كل ما يحظى به النبي من شخصية ليس إلا واسطة، فكل شخصيته تكمن في أنه استطاع أن يوجد ارتباطاً مع خارج دائرة وجوده؛ مع الله؛ مع شديد القوى؛ مع الملك، عبّر ما شئت.

برأيي عندما ننظر إلى وحي النبوة في القرآن فلا يمكن أن نحذف هذا المعنى منه. على ضوء ذلك مهما أنجز الإنسان من أعمال استثنائية خارقة بيدَ أنها كانت تفتقد لهذه الجهة المتمثّلة في كونه واسطة وحسب بحيث يستمدّ من خارج وجوده، فلا نستطيع أن نطلق على ذلك وحياً، سواء أكان الفعل إبداعياً أم لم يكن، فأياً ما كان الذي يصدر منه، فهو ليس وحياً.

البعد الآخر الذي يمكن أخذه كأمر ثابت في الوحي هو حالة الاستشعار. بمعنى أنه في اللحظة التي يأخذ فيها ما يأخذ ينتبه إلى أنه يستمدّ من مصدر علوي خارجي. (وهذا البعد يعود إلى البعد الأول المتمثّل في أن النبي في الوحي يأخذ من مصدر خارج عن نفسه).

قد تحصل لبعض الناس إلهامات، من دون أن يعرف علّتها. وبالبداهة فإن هذه الإلهامات موجودة، فالإنسان يحسّ فجأة أن شيئاً أُلقي في روعه[1]؛ يحس أنه أدرك شيئاً من دون أن يعرف ما هو. هذا ضرب من الإلهام.

والمدهش ما حصل لرجل ربما كان طابع أغلب كلامه مادياً (يبدو من جهة معينة أنه انسان مضطرب الكلام لا أريد أن أذكر اسمه) حيث يقول: كنت أدرس في باريس، وقد تزوجت بامرأة أجنبية. تواعدت مع زوجتي يوماً أن نذهب إلى

---

(١) سؤال: ما هو الفرق بين الوحي والإلهام؟

الاستاذ مطهري: يقولون إن الفرق اللغوي يتمثّل في أن الإلهام يطلق على الموارد التي لا يستشعر فيها الإنسان مبدأ الإلهام ومصدره.

السينما معاً في الساعة الرابعة والنصف بعد الظهر مثلاً، وحدّدنا مكاناً نلتقي فيه عند محطة المترو، حيث ينبغي أن نهبط بالسلالم نحو الأسفل.

يقول: وصلت إلى المكان قبل الموعد ببضع دقائق، وفجأة وكأنّ عقلي استضاء بنور، فتراءت أمامي طهران، رأيت بيت أخي، وقد همّوا بإخراج جنازة أبي من البيت، ثم رأيت الناس تشيّع الجنازة. أحسست بالضعف، وتغيّر لوني، عندما جاءت زوجتي بعد ذلك سألتني عن حالي، ولماذا تغيّر لوني؟ أجبتها بأن شيئاً لم يحصل، ثم انقطعت رسائل أبي بعد ذلك.

كانت لي علاقة وطيدة بأبي، وهو كذلك. رأيت بعدها أن أخي راح يكتب لي الرسائل، لأنه لا يرغب أن أتألم، إلى أن أصررت عليه أن يكتب لي كيف حصل الحادث. اتضح لي أن الأمر كما رأيته، وقد توفي في الساعة واللحظة ذاتها (حيث كنت دوّنتها عندي) في بيت أخي، وبالصيغة نفسها التي انكشفت لي.

لقد سمعت ذلك من الشخص نفسه، وإذا كان كاذباً فقد سمعت الواقعة منه شخصياً.

أما في الوحي فهناك حالة استشعار، فالإنسان الذي يوحى إليه يعرف في الحال أنه يتلقى من ذلك المصدر. وفي القرآن نفسه إشارة إلى أنَّ النبي الأكرم كان يبادر للتكرار خشية أن ينسى ما يوحى إليه به قبل أن يتم الوحي حتى نزل عليه قوله (تعالى): «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه»[1]. وهذه الحالة تكشف أنه كان يستشعر لما يقع له.

النقطة الثالثة بشأن وحي الأنبياء والتي نفهمها من كلام الأنبياء أنفسهم أنهم يدركون موجوداً آخر غير الله بعنوان «الملك» الذي هو واسطة الوحي (الوحي

---

(١) طه: ١١٤.

ذاته هو وساطة بشرية تتمّ فيها الوساطة بين الله وبقية الناس، أما لماذا هذه الوساطة وما هو وجه الضرورة لها، فلا شأن لنا بذلك، نحنُ نتحدّث على لسان الأنبياء).

فالأنبياء لا يقولون إنهم يتلقّون مباشرة وعلى الدوام عن الله، بل هناك موجود آخر باسم الملَك يشعرون بوجوده، وعرّفوه لنا «نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذِرين»[1].

واسم «جبرائيل» تكرّر في القرآن كثيراً، كما فيه «شديد القوى» حيث سجّلت التفاسير بأنَّ المقصود به جبرائيل، الذي هو واسطة الوحي.

لا يسعنا إنكار الواسطة، بيدَ أني لا أريد أن أقول إنه لم يوحَ إلى النبي أبداً إلا بواسطة جبرائيل، كلّا، فقد حصل ذلك، والقرآن صرّح به، ولكن أغلب الوحي تمّ بواسطته.

أما كيف يتمّ الوحي بلا واسطة أحياناً، فالله أعلم، وربّما جاء وقت نحيط فيه بسرّ ذلك.

يقول الله (سبحانه): «وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه»[2].

هذه ثلاثة أمور ينبغي أن نعدّها ثابتة بشأن الوحي، ومن الممكن أن تتبيَّن لنا أمور أخرى. وعندئذ علينا أن ننظر كيف نستطيع تفسير الوحي من وجهة علمية على ضوء هذه الأمور الثلاثة.

ليسَ هناك ضرورة تملي علينا أن ندرك حقيقة الوحي وماهيته، حيث لا نبلغ في المحصلة الأخيرة إلا إلى تفسير معيّن نقول هو هذا وليس شيئاً آخر غيره.

---

(١) الشعراء: ٩٣ ـ ٩٤ .

(٢) الشورى: ٥١ .

ما يجب علينا هو أن نؤمن بالوحي، وليس مـن اللازم أن نـفهم حـقيقته. طبيعي إذا ما فهمناها فستنضاف حقيقة إلى معارفنا، ولكن لو لم نفهمها فليس في ذلك مشكلة، وذلك لأن الوحي هو حالة تختص بالأنبياء، لا نستطيع أن ندرك كنهها جزماً. ولكن لأن القرآن أعطى للوحي معنىً عاماً في الأشياء الأخـرى، فربما استطعنا بمعونة تلك الأنواع من الوحي التي نعرفها؛ أن نفسّر وحي النبوة الذي لا نعرفه عن قرب، بقدرٍ معين، وإذا ما عجزنا فلا معنى أن نلوم أنفسنا، لأنه أمر فوقنا، وهو من مختصات الأنبياء.

المداخلات

● لقد ترجمتم في الآية من سورة الأنعام «وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء»؛ ترجمتم «قدروا» بـ«عدم معرفتهم الله» والسؤال: في أي التفاسير ذكروا أن «قدر» معناه المعرفة؟

الأستاذ مطهري: في جميع التفاسير، بالأخص تـفسير «المـيزان». مـعنى «قدر» في الأساس هو الكمية والحدّ. فالإنسان إذا ما عرف إنساناً آخر يكون كأنه حدَّد قدره. والتعريف نفسه يقال له «حدّ» فإذا ما أردنا نعرف شيئاً، فإننا نحدّه في إطار فكرنا.

من هذه الجهة يكون التعبير كناية، واستخدامه كثير في القرآن، حيث يقول ما قدروا الله حق قدره.

طبيعي من الواضح أن القدر هنا ليس القدر والحد الجسمي، بحيث يقاس الله بالأمتار طولاً وعرضاً وارتفاعاً، وإنما المقصود القدر الذهني، بمعنى أن الله لم يأخذ في أذهانهم الموقع الذي ينبغي له. وقد فسّر المفسّرون الآية هكذا.

● هل جاءت «قَدَر» بمعنى «عَرَف»؟

الأستاذ مطهري: قدر كناية عن «عَرَف».

● هل لها خصوصية؟

الأستاذ مطهري: كلّا، حتى ذكروا أن الكلمة استعملت في غير الله أيضاً ولكن بشأن المعرفة فهي كناية عن المعرفة.

الفصل الثاني

خصائص وحي الأنبياء ونظرية التعليل

يتضح من الآيات الكريمة في القرآن أن الوحي هو حقيقة وواقعية موجودة في جميع الأشياء بنسبة وأخرى، حتى في الجمادات، فكيف بالنباتات والحيوانات والناس من غير الأنبياء.

وما يستفاد من القرآن بشأن استعمال الوحي أنه تعبير عن ضرب من الهداية. يقول (تعالى): «وأوحى في كل سماءٍ أمرها»[1]، وفي الحيوانات تم التعبير عن الحالة بالوحي، وفي النباتات لا وجود لكلمة الوحي وإنما هناك كلمات قريبة إلى هذا المعنى.

إن هذه الحالة الخاصة من الهداية الموجودة في الأشياء، التي تُشير الآثار إلى أنها ضرب من النور المعنوي الذي يبدو وكأنه يصاحب جميع هذه الموجودات، ويهديها في مسيرها، هي التي تسمّى «الوحي».

وللوحي درجات ومراتب، فوحي الجماد ليس في درجة واحدة مع وحي النبات. وربما استطعنا أن نشبه الحال بدرجات النور وهي تتفاوت بين النور الضعيف والقوي والأقوى.

كذلك ليست الهداية الموجودة في النباتات مساوية لتلك الموجودة في

---

(١) فصلت: ١٢.

الحيوانات، أي ليست في درجتها. وما موجود في الحيوان يختلف عمّا موجود عند الإنسان، وما هو موجود لدى البشر العادي يختلف عمّا هو موجود في النبي، فما هو موجود في النبي أعلى درجة من الوحي والهداية والإرشاد الذي يتلقاه موجود طبيعي من الغيب.

والذي يفهم من كلام النبي الأكرم أن الوحي لا يتفاوت أساساً مع بقية الإلهامات التي تطرأ على البشر من حيث الماهية، بل هو يتفاوت من حيث الدرجة. لذلك ورد في الحديث الذي ينقله الشيعة والسنّة معاً في كتبهم (لا أعرف فيما إذا كانت درجة نقله صحيحة أم لا ولكنه موجود في كتب الفريقين) أن الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النبوة[١].

وما يفيده الحديث أن الرؤيا الصادقة بمثابة النور الضعيف، ووحي النبوة هو كمثل النور القوي الذي يفوق ذلك النور الضعيف سبعين مرّة. والسبعون كما هو معروف تدل على الكثرة في اللغة العربية، فهم يستخدمون السبعين عندما يريدون التدليل على الكثرة، تماماً مثلما نقول نحن: قلت لك سبعين مرّة، فهذا لا يعني أنك لم تقل (٦٩) أو (٧١) مرّة، بل يعني إن الذي قلته كثيراً جدّاً.

ثم انعطفنا ـ في الجلسة السابقة ـ لمعرفة خصائص هذه الدرجة القوية العالية جداً من الوحي الموجودة لدى الأنبياء، كما أوضحوها بأنفسهم. وعندما تتضح هذه المزايا والخصائص، نسعى لأن نعثر على فرضية لتعليل الوحي وتفسيره علمياً وفلسفياً.

---

(١) هناك بعض الرؤى لا يمكن تعليلها جزماً على ضوء ما يتصل بالحالات البدنية الطبيعية أو السوابق الذهنية. وهذا ما نطلق عليه الرؤيا الصادقة، أما غير ذلك فإن القرآن نفسه يطلق عليه «أضغاث أحلام».

خصائص وحي الأنبياء

١ـ إنه أمر داخلي

من خصائص الوحي كما أوضحه الأنبياء أنه أمر له جنبة داخلية، فهم لا يتلقون الوحي كما نتلقى نحن المحسوسات عن طريق الحواس الظاهرة، حيث نرى بأعيننا ونسمع بآذاننا كلام زيد مثلاً. بل هم يتلقونه عن طريق الباطن ومن الداخل.

كثيراً ما نجد تغير حالة النبي أثناء نزول الوحي عليه، فمما كتبوه أن حواسه تتعطّل، ويصاب بغشية حتى يبدو في الظاهر وكأنه غائب عن نفسه، فعيناه كالنائم الذي لا يرى بهما، وأذناه كالنائم أيضاً الذي لا يسمع بهما، حيث لم تكن حالته عادية بل كان يعرق حتى يتجمع العرق على جبينه.

يقول القرآن: «نزل به الروح الأمين على قلبك».

وفي الرؤيا الصادقة يكون الأمر كذلك ـ وإن كانت هذه التشبيهات بعيدة جداً ـ فالعين مغلقة، والإنسان لا يسمع، وماهية هذا الأمر مجهولة. بيد أن الثابت أن حالة التلاقي تلك إذا وقعت بين روح الإنسان وذلك الشيء الذي يخبر الإنسان بالمستقبل المجهول، فإن ذلك لا يتم عن طريق الحواس، بل عن طريق خفي وباطني.

بمن وبمَ يتصل الإنسان في الرؤيا الصادقة وكيف؟ لا ندري وليس من الضروري أن نبحث ذلك.

إذن ليس ثَمَّ شك في أن جميع الغرائز وجميع ضروب الوحي هي أمر داخلي، وإلّا هل ما يوحى إلى النباتات هو أمر خارجي؟ وهل يمكن لمثل هذا الوحي أن يكون خارجياً بالأساس؟ نحن لا نعلم، كل ما ندريه أن في باطن هذه النباتات

قوة توجهها، وفي داخل الحيوانات غريزة تقودها.

ومع كل التقدم الذي أحرزه العلم لم يستطع حتى الآن أن يكتشف ـ ماهية ـ هذه الغرائز في الحيوانات الموجودة فيها من دون تعليم، وبلا اكتساب، وإنّما هي أمور تعرفها تلقائياً، أو تعمل بها عمل العارف.

حتى الوراثة لم تستطع أن تفسّر ذلك.

يتبيّن ممّا مرّ أن اتسام الوحي بالصفة الداخلية، هو عنصر مشترك بين جميع هذه الحالات.

٢ـ وجود المعلّم

ثمّ مسألة أخرى نفهمها من خلال توضيحات الأنبياء أنفسهم، وينبغي أن نستند إليها كثيراً، تتمثّل بوجود المعلم، فهم يتعلّمون من قوّة معينة.

لذلك عندما نقول إن الوحي ليس أمراً خارجياً، فمعناه أنه لا يكون من خلال الحواس، أو من موجود في الطبيعة يتمثّل بالمعلم البشري، كما لم يتمخض عن طريق التجربة. وليس معناه عدم وجود أي معلم بالأساس، بحيث يكون الوحي منبثقاً من ذات النبي. النبي في ذاته بشر مثلنا، جاهل في ذاته «ألم يجدك يتيماً فآوى. ووجدك ضالاً فهدى. ووجدك عائلاً فأغنى»[1]. فليس للنبي في روحه وفي خلايا مخّه معلومات من قبل.

يؤكّد القرآن هذه القضية كثيراً: «ما كنت تعلمها أنت ولا قومك»[2]، «وعلّمك ما لم تكن تعلم»[3]، «علّمه شديد القوى».

---

(١) الضحى: ٦ـ٨.

(٢) هود: ٤٩.

(٣) النساء: ١١٣.

أياً ما كان المقصود بـ«شديد القوى» الله أم جبرائيل أم غيره، فإن المهم هو حالة التعليم. وبذلك فالوحي النبوي ليس مثل الغرائز الموجودة في الحيوانات. في غرائز الحيوانات ليس هناك تعليم، كما ليس هناك تعليم في الإلهامات التي يستمدّها بعض بني البشر؛ مثل الإلهام الذي يقع للعلماء؛ هذا لمن يؤمن بالنهج الإلهامي ويعتقد به.

فالعالم الذي يزعم أنه أُلهم فرضية على حين غرّة، غاية ما يعرفه أنه أحسّ بطروء شيء في ذهنه من دون أن يعرف لذلك معلماً. هو يحسّ بالحركة والانبثاق بيدَ أنه لا يحس بمصدر الإلهام وفيما إذا كان قد اتصل بمبدأ معين أم لا. أما الأنبياء فهم يحسون ـ كما يصرّحون ـ بوجود المعلم.

إذن هناك معلم وتعليم في عملية الوحي النبويّ.

٣ـ الاستشعار

المعْلَم الثالث الذي يجمع بين هذين الاثنين هو استشعار الأنبياء بحالتهم. فالنبي يشعر في حالة تلقي الوحي أنه يتلقى من مصدر آخر. فكما نحس نحن بالمعلم عندما نجلس إليه، ونشعر أننا جلوس أمام إنسان في عالم الطبيعة هذا، نصغي إليه، ونتعلّم منه، ونحفظ ما نتعلم في أذهاننا ، فالنبي كذلك، مع فارق أنّ معلمه ليس في هذا العالم الذي نراه، بل في مكانٍ آخر.

لقد أشرت إلى أن النبي كان يخشى على الدوام أن يمحى ما يتلقاه من الوحي عن صفحة ذهنه، لذلك كان يردّد ما يتلقى لكي لا ينساه، فنزلت الآية الكريمة تنهاه عن ذلك: «ولا تعجل بالقرآنِ من قبل أن يُقضى إليك وحيه»[1]. وفي آية

(١) طه: ١١٤.

أخرى: «سنقرئك فلا تنسى»[1].

فحاله تشبه حالة التلميذ الذي يجلس في الصف، فمن جهة يتحدّث الأستاذ، ومن جهة أخرى يكتب الطالب (لقد حصل لي ذلك أيضاً). فيقول له الاستاذ: لا تكتب، لأنك لا تستطيع أن تتعلم جيداً، بل اصغ وتعلم جيداً، واستودع ما تتلقاه في ذهنك ثم اكتب بعد ذلك.

كذلك يطلب الوحي من النبي أن لا يعجل، ولا يكرّر، ولكن لم يقل له اكتب بعدئذ؛ وبعد أن تعود إلى بيتك، بل طمأنه إلى أنه لن ينسى، فلا يتألم ولا يخشى.

هذا هو الاستشعار.

٤ـ إدراك واسطة الوحي

أكثر الوحي يتم بواسطة. وهذه مسألة لا يمكن إنكارها، فهي حقيقة يجب الإيمان بها، لأن ممّا يصرّح به القرآن في ضرورة ما ينبغي لنا أن نؤمن به، هم الملائكة «كلٌّ آمن بالله وملائكته»[2].

الأنبياء لا يتلقون الوحي من الله مباشرة، بل بواسطة موجود آخر اسمه «الروح الأمين»: «نزل به الروح الأمين» أو «روح القدس» أو «جبرائيل» كما في تعابير أُخر، وكلّها أسماء مختلفة له، وفي الوقت ذاته هم يشعرون بوجود هذه الواسطة والوسيلة[3].

أما في الغرائز والإلهامات الفردية فلا وجود لشيء آخر، ولا يحس الإنسان بالواسطة.

---

(١) الأعلى: ٦.   (٢) البقرة: ٢٨٥.

(٣) لا أقول إن الوحي يتم دائماً بهذا المنوال، بل ثَمّ آية في القرآن فُسّرت على أن الأمر ليس كذلك في بعض الأحيان.

بملاحظة هذه الأمور التي أدلى بها أولي الوحي أنفسهم، ينبغي لنا أن ننظر طبيعة الفرضية التي يمكن أن تساق في هذا المجال.

ونقول «فرضية» لأنه ليس بمقدور أحد أن يزعم كشف حقيقة الوحي بشكل كامل، فالوحي ظاهرة تختص بالأنبياء.

ولكن يمكن صياغة فرضية بحدود معينة من هذه القرائن.

فرضية حكماء الإسلام حيال الوحي

بنظري أن أهم فرضية في هذا المجال هي تلك التي أدلى بها حكماء الإسلام. فبالاستناد إلى هذه الأمور، ذكروا أنَّ الإنسان من جهة الاستعدادات الروحية هو موجود ذو صفحتين. ما يريدون قوله أنه ما دامت لنا روح ولا يقتصر وجودنا على هذا البدن المادي وحده، فإنَّ لهذه الروح وجهين؛ الأول: الوجه الطبيعي. فالعلوم التي يتلقاها الإنسان إنما يأخذها عن طريق الحواس، فالحواس بالأساس هي وسيلة ارتباطنا مع الطبيعة . وما يأخذه الإنسان بالحواس يستجمعه في خزانة الخيال وفي الذاكرة، ثم يدفع بها إلى مرحلة أرفع، حيث يسبغ عليها الكلية والتجريد والتعميم (وهم يعتقدون أن التجريد والتعميم هما مرتبة أعلى من مرتبة الحس، ولا نريد أن نبحث الآن ذلك).

الوجه الثاني: وهو الوجه الذي تتسانخ فيه الروح مع عالم ما بعد الطبيعة. فمع كل ترقٍّ يحرزه الإنسان في ذلك الوجه، يمكنه أن يتواصل أكثر مع ذلك العالم ما بعد الطبيعي.

هم يشبّهون روح الإنسان(١) بناي [آلة موسيقية] له فتحتان، ويشبّهون الله

---

(١) يعنون به روح العارف، حيث إن ما يقوله هو بحسب قوله حقّ.

بالعازف على الناي. والإنسان يعرف فتحة واحدة، فعندما تنظر إلى عازف الناي لا تنظر إلّا إلى الفتحة التي تبعث الألحان والنغمات، فتظن أن هذا الفعل من عمل هذه الفتحة التي تنظرها وحسب، ولا تدري بأنَّ للناي فتحة أخرى مخفية بين شفتي العازف، وأنت لا تراها لأنها مخفية بين شفتيه.

ثم يذكرون بعد ذلك أن ما في ذلك العالم يختلف عمّا في هذا العالم. فهذا العالم عالم الطبيعة والمادة والجسمية والجرمية والحركة والتغيير والتبدّل. أما هناك فشيء آخر، ولكن العوالم تتطابق مع بعضها، ومعنى ذلك أن ذلك العالم قاهر لهذا العالم، وما هو موجود في هذا العالم ظِلٌّ لذلك العالم؛ وبالتعبير الفلسفي معلول له.

يذكرون أن الروح تصعد. وفي باب الوحي هناك صعود أولاً ثمّ يتلوه نزول، والذي نلمسه هو نزول الوحي فقط حيث يرتبط الأمر بنا، أما صعوده فلا. فالذي يصعد أولاً هو روح النبي، حيث تتلاقى مع الحقائق الموجودة في ذلك العالم، ولا نستطيع أن نوضّح كيفية ذلك التلاقي. ولكن كما أنك تلتقط من الطبيعة صورة حسية معينة، ثم ترتقي درجاتها في روحك بعدئذ، فترتفع وترتفع حتى تكتسب حالة العقلانية والكلية، فكذلك روح النبي تأخذ بما تملكهُ من استعداد خاص، الحقائقَ وهي في عالم معقوليتها وكليتها، ولكن عندما تهبط، وتتنزل إلى مشاعر النبي، تلبس لباس المحسوسية بحسب اصطلاحهم.

وهذا هو معنى الوحي النازل. فروح النبي تلتقي مع الحقائق في ذلك العالم بصورة معقولة ومجرّدة، ثم تتنزل في مراتب وجود النبي لتظهر للنبي نفسه بصورة أمر حسّي، هذا الأمر إمّا أن يكون أمراً حسياً مبصَراً أو أمراً حسياً مسموعاً.

فالشيء نفسه الذي يلمسه كواقعية مجرّدة بقوة باطنية جداً، يراه بعينه كواقعية مجسدة في أمر محسوس.

يرى النبي جبرائيل بعينه على حقيقته وبشكل واقعي، ولكن مع أنـه يـراه بعينه، فإنه قد تنزل من هناك ليأتي إلى هنا (وهذا مـا يـحتاج إلى مـزيد مـن التوضيح).

لقد ابتغى حكماء الإسلام عبر هذا الطريق، تعليل وتفسير البعد الداخلي في الوحي، وبعده الخارجي وبُعده الإلهي أيضاً.

فأما الباطني فلجهة أن العملية لا تتم عن طريق الحواس، بل عن طـريق تماس القلب والباطن. وأما وجود المعلم فلحصول التماس فعلاً وحقيقة، ولكن غاية ما يقولونه أنه لماذا يتصوّر الإنسان حين يتم تماس بمعلم، أن هذا يتم من خلال الإذن والعين، وبإنسان مادي وحسب. فهذا ـ الذي يحصل في الوحي ـ نوع آخر من التماس.

فواقعاً هناك معلم ـ في الوحي ـ يُستشعر به، تماماً مثل الإنسان الذي يرى في عالم الرؤيا بقوة أخرى، ويسمع بقوة أخرى.

والرؤيا مسألة مدهشة جداً، أفليس الإنسان عندما يرى الرؤيا، يتصوّر أنه يرى في عالم النوم حقيقة مع أن العين معطلة عن العمل. وعندما يستيقظ يتذكر أنه رأى في عالم المنام كما يرى في عالم اليقظة، ولكن من الجهة النفسية لا من الجهة المادية.

من الوجهة النفسية أنت الآن تمارس الرؤية في عالم اليقظة. بيدَ أن لذلك مقدّمات طبيعية حتى تتحقق لك الرؤية. والذي يحصل في النوم هي الحالة النفسية ذاتها الواقعة في عالم اليقظة، ولكن من دون أن تتحقق المقدمات الطبيعية.

على هذا يستنتجون أنه لا يشترط في الإبصار كي تتحقق الرؤية نفسياً أن تتمركز الحالة وتنطلق من البصر، بل يمكن أن تنطلق من [بعد] داخلي لكـي

تتحقق حالة الرؤية والإبصار أيضاً.

من الذي قال بأنَّ الإبصار ينبغي أن يتصاعد من الطبيعة، بل يمكن أن يتنزّل من الغيب؟ كلّا، ليس من الضروري ذلك، ومع ذلك كلّه تبقى الحالة الثانية رؤية واقعية. ثَمَّ بحوث كثيرة حيال هذه الأمور.

طبيعي يمكن لهذه الحالات أن تبرز عند المرض، فابن سينا يذكر ـ مثلاً ـ أنّ كثيراً من المرضى تحصل لهم تجسّمات.

ويبدو أن من الثابت الآن، أن بعض الأمراض تفضي إلى التجسّم من دون أن يكون قد حصل شيء في الطبيعة.

لقد برزت لي هذه الحالة بشكل جلي جدّاً في مرضٍ من الأمراض. كان قد مرَّ على ذهابي إلى قم عام ونصف العام، حينما أصبت بمرض يبدو أنه كان «الحصبة».

مازلت أذكر أنه أصابتني حمى شديدة، وراح يتبادر لي أنني مشرف على الموت، راح هذا الهاجس يلح عليّ حتى تيقّنت أني سأموت. كان الوقت صيفاً، والحصير مفروشاً، تمددت عليه ووجهت قدماي صوب القبلة وصرت أحس بحالة الاحتضار حقيقة. ظلت هذه اللحظة تسيطر عليَّ لمدّة سنة كلّما تذكّرتها. فماذا يصير بالإنسان وهو يحس أنه سينفصل في هذه اللحظة عن أبيه وأمه وأقربائه؛ عن آماله وتطلّعاته المستقبلية، فماذا يحل بالإنسان وكل هذا يتراءى له؟ الله أعلم! لقد كانت حالة عجيبة.

برد جسمي بعد ذلك، ولا أدري إذا كان ذلك بفعل نومي فوق الحصير أم لسبب آخر. انخفضت الحمى تدريجياً، وقد رأيت أنني لم أمت. بقيت أنتظر، ولكن دون جدوى، إذ لم أمت. فنهضت وجلست مرّة أخرى.

وعندئذ راحت تتراءى لي بعض الأشياء، أول ما رأيته أن المسند الذي كنت أتكئ عليه راح ينتفخ تماماً مثل الشاة المنفوخة. لقد كنت أرى ذلك بعيني، بدون ذرة اختلاف، ففي المنام هناك شيء من الغموض، أما في اليقظة فلا.

لقد تصوّر زملائي الموجودون عندي (وطبيعي تصورهم صحيح) أنني صرت أهذي، بينما أنا أظن أنهم يرون كما أرى.

فجأة رأيت أن جبهة زميلي الجالس إلى جواري راحت تنتفخ، وهكذا بالنسبة للبقية. ترى لماذا صار هكذا؟

قمت بعد ذلك لأنهض وأرى هل حالة الانتفاخ هذه تقتصر على هذه الغرفة أم امتدت إلى المدرسة برمّتها.

قلت لهم اطلبوا لي الطبيب الدكتور مدرسي، وبعد ذلك أحسست بمجيئه من صوت قدمه الذي كنت أعرفه، والذي سمعت وقعه بأذني. ثم رأيته يدخل ويكتب لي وصفة الدواء ويسلمها لي.

وبعد أن تحسنت حالتي الصحية بمدة وأنا أظن أن الدكتور مدرسي قد جاءني. ولكن تبيّن لي بعد مدة أن جميع هذه الأمور ما هي إلا تجسمات كنت أراها بعيني وليس لها وجود واقعي.

لقد أحسست بالحيرة. فقد يحصل للإنسان أحياناً وأن يتصور شيئاً، لأنه يستمد ذلك التصوّر من ذاكرته، مع أنّه قد لا يرى ذلك الشيء. على سبيل المثال بمقدورنا أن نصنع تصوراً غامضاً في ذهننا لـ(السيد) غير الموجود في هذا المكان، ولكن لا نستطيع أبداً أن نرى أحد أصدقائنا الغائبين عن الجلسة أمام أعيننا في حال اليقظة، وكلما سعينا أن نجسمه أمام أبصارنا لا نستطيع. أما أنا فقد رأيته مجسماً ـ الدكتور مدرسي ـ أمام عيني في تلك الحالة التي مرّت بي.

لقد صارت هذه الحالة لي من الناحية النفسية مبدأً لفكر معين، تمثل في أن ما يقوله الفلاسفة صحيح. فلا يلزم لتحقق حالة الرؤية ـ أقصد الحالة النفسية لا الحالة المادية، الحالة التي يرى فيها الإنسان شيئاً معيناً مجسماً أمامه بقوة باصرته ـ توافر الشروط المادية على الدوام، بل هي لازمة في بعض الحالات.

وبالدليل نفسه آمنت بصحة ما يقوله الإنسان من أنه رأى في عالم المنام. فالذي يقع حقاً في هذه الحالة هي الرؤية، لا أن الإنسان لا يرى شيئاً ويتوهّم بأنه يرى.

يتصوّر الإنسان في عالم الرؤيا أن أمامه وجود مادي، وهذا خطأ. أمامي الإبصار والرؤية فلا مجال للخطأ، إذ تقع حالة الإبصار فعلاً ولا مجال في ذلك للاشتباه.

وعليه فإنّ تلك [المقدمات الطبيعية]، هي شروط الرؤية في الحالة العادية، وهذه هي شروطها في الحالة غير العادية.

يستنتج الحكماء أن الرؤية تتحقق من طرق مختلفة. بل يمكن حتى للمرض أن يصير سبباً في ذلك، ولكن ما الذي يمكن أن يتجسّم أمام المريض؟ سوابقه الذهنية وحسب.

فما تواصلت معه روحي ـ في حالتي المرضية التي ذكرت ـ هي الذخيرة الموجودة فيها، متمثّلة بالدكتور مدرسي ووصفته الطبية ووقع خطاه، وليس بشيء أكثر من ذلك. فخيالاتي وما كان مخزوناً في ذاكرتي هو الذي تجسّم أمام عيني كشيء مُبصَر.

أصل الفكرة إذن لا يمكن إنكاره، ومن ثَمَّ ما الذي يمنع من أن يرى النبي واقعة حقيقية في العالم الآخر (أقصد يتصل ويتماسّ وليس لدينا تعبير آخر عن الحالة)،

ثم يتجسم ما رآه هناك أمام عينيه فعلاً وواقعاً.

لا تقولوا إن جبرائيل إذن هو أمر خيالي . كلّا، فالخيال هو ما يراه الإنسان ولا واقعية له مطلقاً. وإنما الكلام أن ما تراه توجد واقعيته تارة في المادة والطبيعة، وتوجد أخرى فيما وراء الطبيعة.

فعندما يكون في الطبيعة يصير سبباً لأن تراه في عملية الإبصار التي تمارسها. وعندما يكون فيما وراء الطبيعة تتماس معه وتتصل به، فيتجسّد أيضاً في عملية الإبصار التي تمارسها. وفي كلتا الحالتين له واقعية، فأنت تتماس مع أمر واقعي، ولكن غاية ما في الأمر، أن هذا الأمر الواقعي يكون خارج الطبيعة مرة، وداخله مرة أخرى.

أنا لا أقول ـ ولا ينبغي أن ندّعي ذلك ـ أن هذه الفرضية تامة بشكل كامل. بالإضافة إلى ذلك هناك كثير ممّا ذكروه في هذا المضمار، مثل؛ كيف يمكن للنبي أن يرى الملك قبل ذلك بصورة إنسان؟ وكيف يمكن أن يرى في ظلال ما رآه في ذلك العالم؛ يراه في هذا العالم أيضاً مع حقائق؟ وهل الذي يراه يتجسّم أمامه بكلام أو بصورة كتاب؟ هذه الأسئلة ترتبط بما ذكروه في هذا المجال.

على أي حال، لابد أن نؤمن بالضرورة بالأمور التالية حيال الوحي:

أولاً: باطنية الوحي وأنه أمر داخلي، بالمعنى الذي يتلقاه من قوة خفية باطنية وليس عن طريق الحواس العادية. وهذا ما يصطلح عليه القرآن بـ «القلب». فليس مراد القرآن في حديثه عن وجود القلب وعدمه، القلب العادي، فهذا موجود لدى الجميع، بل يعني بقوله: «لمن كان له قلب»[1] من له روح

---

(1) ق: ٣٧.

سليمة.

ثانياً: إنه أمر خارجي، بالمعنى الذي يكون هناك وجود واقعي للعالم الآخر، وأن النبي يتصل عن طريق الوحي، بذلك العالم.

ما هو النزول؟

ثَمَّ مسألة أخرى يعبّر عنها القرآن بـ«النزول»؛ حيث يقول: «نزل به الروح الأمين». ما هو هذا النزول؟ في النزول إما أن نقول إنه مكانيّ، والمفروض أنه ليس مكانياً، لأنّ جبرائيل لا يأتي من «أرض أخرى» إلى هنا. أو أن نقول لابد أن يكون النزول معنوياً.

من الثابت أن نزوله يجب أن يكون نزولاً معنوياً، لأنَّ الفوقية والتحتية غير منحصرتين ـ في القرآن نفسه ـ بالفوقية والتحتية الجسمية والمكانية، وهي ليست كذلك في لغة أي إنسان.

يقول القرآن بشأن الله: «وهو القاهر فوق عباده»[1]. بل يصرّح القرآن حتى بالفوقية والتحتية الاعتبارية، جيث يقول: «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم»[2]. وربما اتفقت كلمة جميع التفاسير على أن العذاب من فوق هو العذاب الذي يأتي للإنسان من فعل يديه. أما العذاب من الأسفل أو من تحت فهو الذي يأتي مثلاً من الخدم والعمال والمستخدمين.

والآن ماذا يعني القول في تعبيره بنزول الوحي من فوق؟ هل هذه الفوقية واقعية أم اعتبارية؟ كلا، إنها فوقية واقعية لأنَّ لذلك العالم؛ عالم ما وراء الطبيعة فوقية حقيقية وهيمنة واقعية على هذا العالم «وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما

---

(١) الأنعام: ١٨.

(٢) الأنعام: ٦٥.

ننزله إلّا بقدر معلوم»[1].

فالقرآن يصرّح أن كل ما هو موجود في هذه الدنيا ينزل إليها من ذلك العالم، ليس الوحي وحسب، بل كل ما في هذه الدنيا ظل لذلك العالم وفيض منه، فذلك إذن «المبدأ» وهنا «المنتهى».

فهو إذن فوق، لأن ذلك العالم عالم آخر، عالم ما فوق الطبيعة، وما فوق الطبيعة هو حقاً وواقعاً ما فوق الطبيعة، بدليل أنَّ هذا العالم فيض ورشح من ذاك، وأن كل ما جاء في هذا العالم منشأه من هناك.

ولما كان هذا الاتصال ـ في عملية الوحي ـ يحصل مع منشأ وجود هذا العالم، فلذلك يقال له أنه نازل من هناك.

هذه هي جهة النزول في الوحي.

على هذا الضوء أعتقد أن قضية الوحي بالخصائص التي ذكرها الأنبياء تنطوي على مقولة أخرى، بغض النظر عن إذعاننا أو رفضنا لتفسير الحكماء للظاهرة. فإذا أغضينا النظر عن التفسير الذي يرتكن إلى أن للإنسان روحاً في مقابل البدن، وأنَّ للروح استعدادات غير هذه الاستعدادات؛ إذا أُغضينا النظر عن كل ذلك فثَمَّ مقولة أخرى تتمثّل في أننا إذا لم نذعن بوجود عالم آخر، واتصال آخر غير سنخ الاتصالات الطبيعية، فلن يكون بمقدورنا أن نعلل الوحي أبداً، سواء فسرنا الظاهرة على طريقة الحكماء أو غيرها.

لا نريد أن نخوض بمسألة الوحي أكثر من ذلك. فالمدى الأوسع للبحث يتمثّل بقسمين؛ الأوّل «إمكان الوحي» والثاني « فرضية تعليله وتفسيره».

---

(١) الحجر: ٢١.

وأحسب أن كلامنا المذكور آنفاً استوفى المطلبين.

أما بشأن «إمكان الوحي»، فبعد أن أثبتنا أن الوحي ضرب من الهداية، وجدنا أنَّ هذه الهدايات الموجودة في غير الأنبياء (في ضروب الوحي الأخرى التي ذكرها القرآن) ممّا لا يمكن تفسيره من الوجهة العلمية، وعلى ضوء البنية المادية للأشياء، تفهمنا وجود قوة تجرّ إليها هذا الموجود إلى هدف معيّن. وهم يقولون أن أول دليل على إمكان الشيء وقوعه. ونحن نرى وقوع درجة ضعيفة للوحي في النحل، وبتعبير القرآن «وأوحى ربّك إلى النحل»[1]، فماذا ترانا نقول في ذلك وكيف نعلّله؟ عندما يكون قد وقع في تلك الحالة فلا دليل لدينا على النفي لأنه واقع. هذا عن الدرجة الضعيفة.

أما الدرجة القوية فهي الموجودة عند الأنبياء. وهذا هو بحث «إمكان الوحي».

أما فرضية التعليل والتوجيه والتفسير فهي كما أشرت لها. والإنسان مختار في القبول والرفض، إذ ليس ثَمَّ ضرورة تملي حتمية القبول بها، لأن الوحي من مختصات الأنبياء، وليس لدينا سبيل لكي ندرس الظاهرة ونتعرّف عليها بشكل مباشر.

إنّما نستعين من جهة بالمعلومات المتوافرة في مجال النفس الإنسانية، ونستعين من جهة ثانية بما لدينا من معلومات عن عالم ما وراء الطبيعة، في صياغة وتقديم فرضية تعين على فهم الظاهرة إلى حدٍّ ما.

المسألة الأخرى هي التي يعبّر عنها القرآن بالآيات والبيّنات. ولما كان

---

(١) النحل: ٦٨.

الوحي من مختصات الأنبياء، وهو مجهول بالضرورة لبقية البشر، فأكثر ما يسعه جهدنا هو البحث في إمكانه ومحاولة صياغة فرضية للتعليل.

ما هو الدليل الذي نؤمن على ضوئه بأنَّ كلام هذا الشخص وحي؟ نحن نؤمن بالوحي وبإمكانه، ولكن على ضوء أي دليل نؤمن بما يدّعيه أحدهم من أن كلامه وحي؟ لهذا السبب بالذات صرّح القرآن أن كل نبي بعث ومعه مجموعة من الآيات والبيّنات؛ أي بمجموعة من العلامات والقرائن.

لقد عبَّر المتكلمون المسلمون عمّا أسماه القرآن بـ«الآيات» بـ«المعجزة». وما سماه القرآن «آيات» والمتكلمون «معجزة» تحدّث عنه القرآن بشكل محدّد في كثير من آياته.

إن المعجزات التي تجذب النظر بشدّة هي تلك التي تنطوي على خرق العادة، مثل أن يأتي نبي اسمه موسى ـ كما يذكر القرآن ـ يلقي عصاه فتتبدل إلى ثعبان. هذه الحالة تكون آية موسى أو معجزته حسب تعبير المتكلمين.

أو أن يأتي نبي آخر يخبر عن الغيب كما ينص على ذلك القرآن الكريم؛ حيث يخبر بما لا مجال لمعرفته بالسبل العادية «وأُنبئكم بما تأكلون وما تدّخرون في بيوتكم»(1). والآيات كثيرة في هذا المجال.

ينبغي أن نجمع هذه الموارد من القرآن مع مجموعة أخرى من الآيات والشواهد.

والحصيلة أن القرآن يذكر ما يصطلح عليه المتكلمون المعجزة.

ما هي المعجزة؟ وهل هي ممكنة بالأساس؟ هاتان مسألتان، إذ ينبغي أن

---

(1) آل عمران، ٤٩.

نعرّف المعجزة أولاً، ثم نرى فيما إذا كانت ممكنة أم لا.

في المرحلة الثالثة ينتقل البحث إلى كيفية كون المعجزة آية ودلالتها على ذلك. فاذا آمنا بالمعجزة وأذعنّا أنها ممكنة، وسقنا تعليلاً لها، فما هو الدليل في أن تعد المعجزة ـ بمعنى خرق العادة ـ آية[1]؟ هب: أنَّ شخصاً أخبر عن الغيب، وآخر قلب العصا إلى ثعبان، فما هي العلاقة بين مثل خوارق العادة هذه وبين أن نؤمن بأن دعوته من الله.

هذه ثلاثة أقسام في بحث المعجزة. والآن لو سمحتم، أنهي بحثي عند هذه النقطة.

المداخلات

● كيف يمكن أن نقنع أنفسنا أن الله الذي خلق السماوات والأرض هو بنفسه الذي زوّد هذا النبي بالمعجزة؟

الأستاذ مطهري: هنا يأتي بحث الدلالة الذي أشرنا إليه، فكيف نقول إن المعجزة آية؟ معنى «الآية» هي أن تشير أنّ هذا من عند الله. ويمكن أن لا يكون الأمر كذلك، فقد يحصل خرق العادة، ولكن ذلك يعدّ ضرباً من القوة الروحية والشخصية، أو ما هو أرفع من ذلك، حيث يسلم القرآن بهذا الأمر إلى الشياطين، بل يشير أيضاً إلى: «أن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم»[2].

فإذا كان الملاك خرق العادة وحسب، فما يدرينا أن الفعل رحماني من عند الله، أو هو من الشيطان؟ أجل، فما ذكرتموه بحث يدخل في الأقسام الثلاثة لبحثنا.

---

(١) يعبّر عنها القرآن بـ«الآية» أي إنها بنفسها علامة.
(٢) الأنعام: ١٢١.

● بشأن معجزة شق القمر التي تُنسب إلى النبي، فما يجري على الألسنة في إشارة للإيمان بهذه الواقعة، هو أن يقال: إن فلاناً قد شقّ القمر [كناية عن ضخامة وأهمية العمل الذي قام به]، وهم يستندون إلى قول القرآن: «اقتربت الساعة وانشق القمر» والسؤال: هل لهذه الواقعة صحّة من وجهة نظر الحقيقة والأحاديث؟

الأستاذ مطهري: يضيف السؤال الذي طرحتموه بحثاً آخر إلى بحوثنا [الآتية] يتمثّل بدراسة معجزات النبي الأكرم بالخصوص ومنها شق القمر. لا أستطيع الآن أن أجيب، وإنّما يُشير قوله (سبحانه): «يُعرضوا ويقولوا سحرٌ مستمر»[1] إلى احتمال وقوعها.

● [السؤال غير مفهوم في التسجيل الصوتي ـ المحرّر].

الأستاذ مطهري: نحن لم نستدلّ بآية من القرآن، وإنّما بحثنا في إمكانية الوحي. إن بحثنا يدور حيال الوحي الذي جاء به الأنبياء، ولا نريد أن نمارس الاستدلال على ذلك. نريد أن نقول إن القرآن بحث في الوحي الذي نزل على الأنبياء، ومما يعدّ من ثوابت الأديان أن الوحي نزل على الأنبياء. هذه واحدة.

ثمّ ذكرنا أن الذين ادّعوا الوحي لم يجلسوا لتعريفه مثل التعاريف المتداولة. ولم نمارس الاستدلال على ما ادعوه باسم الوحي. رأينا أن الوحي الذي نسب إلى الأنبياء، نسب أيضاً إلى الأشجار، وإلى النحل، وإلى بعض البشر من غير الأنبياء مثل أم موسى، بل نسب حتى إلى الجمادات أيضاً. وهذا يُشعرنا أنّ ما ادّعاه الأنبياء باسم الوحي هو من سنخ ما نراه في تلك الموارد، ولكن من الثابت أنه بدرجة أقوى وأشدّ.

---

(١) القمر: ٢.

ثم انعطفنا لننظر ما هي المشخصات التي ذكرها الأنبياء لهذا الادّعاء، وما الذي يقوله مدّعي الوحي من خصائص له. لم نمارس الاستدلال في هذا، بل ذكرنا أن هذه الخصائص التي سجلوها هي أمر ممكن، ولا دليل لدينا على خلافه، بل لدينا دليل على حصول درجاته الأضعف ـ ممّا ذكروه ـ وله الآن وجود متحقق في الخارج.

نحن إذن نبحث في مرحلة الإمكان لا في مرحلة الإثبات (ينبغي أن يأتي البحث في الإثبات في باب المعجزات)، ولأجل أن نستطيع تعريف الوحي، علينا أن نذهب تلقاء القرآن.

في ضوء ذلك نحنُ لم نستدلّ بآية من القرآن.

● تفضّلتم ـ فيما دونتموه ـ [على السبورة في قاعة المحاضرة فيما يبدو] أنه سيتمّ البحث في بعض خوارق العادة التي صدرت عن النبي. ورجائي أن تضموا إلى ذلك معراج النبي، الذي ربما كان جزءاً من خوارق العادة، وقد تحدّث عنه القرآن تفصيلاً.

الأستاذ مطهري: أجل، ذلك بحث جيد. ما دام القرآن ذكر بحث المعراج فأنا موافق على طرحه إذا ما وافق السادة الحضور عليه أيضاً. إن ما ذكره السيّد (...) هو في الحقيقة استمرار لبحثنا. لذلك لا ضرورة في أن نستجيز السادة في أن نضيفه إلى بحوثنا. أما هذا فينبغي أن يكون بمعرفة الزملاء وموافقتهم؛ ويبدو أنهم موافقون.

● هل المعراج من خوارق العادة؟

الأستاذ مطهري: كلّا، ليس المعراج من معجزات النبي.

● هل يعد خرقاً للعادة؟

الأستاذ مطهري: أجل، بيدَ أنه ليس معجزة. فالمعجزة هي ما يأتي به النبي إلى الناس كي ينظروه، ويؤمنوا به من أجل ذلك. لقد أخبر النبي عن المعراج، بيدَ أن الناس لم يروا ذلك.

● وهل رؤيَ شق القمر؟

الأستاذ مطهري: إذا آمنا أن شقّ القمر معجزة فمعناه أنه رؤيَ. فإما أن نذهب إلى أن شق القمر ليس بهذا المعنى، وإلا إذا قبلنا به فينبغي أن نذعن أن النبي قام به ليراه الناس، وقد رأوه فعلاً. فالمعجزة معناها أن يأتي النبي بفعل يراه الناس، ويرون فيه جانب خرق العادة؛ كي يأخذوا ذلك دليلاً على أن النبي مبعوث من قبل الله.

● وأن يكون الناس عاجزين من الإتيان بمثله؟

الأستاذ مطهري: أجل. أما الوحي نفسه هل يعدّ خرقاً للعادة أم لا؟ من البديهي أنه كذلك. بيدَ أنه ليس معجزة للنبي لأن الناس لا يفهمونه فلا يستطيع النبي أن يقول عندما يُسأل عن معجزته أنها الوحي. فهذا بنفسه مدّعى.

المعراج من ادعاءات النبي وليس جزءاً من دليله. فالنبي يقول لقد عُرج بي إلى السماوات. هذا جزء من ادعاءات النبي، بحيث إذا ما قبلنا أقواله بالمعجزات، فسيكون هذا ممّا نؤمن به أيضاً.

أي أننا ينبغي أن نؤمن بمعراج النبي بدليل المعجزة.

الفصل الأول

المعجزة.. التعريف ونظريات التفسير

وصل بحثنا حول النبوّة إلى ما يطلِق عليه المتكلّمون «المعجزة»، فالنبوّة كما نفهمها من القرآن الكريم قرينة المعجزة، فليس من نبي دعا الناس إلى قبول دعوته والإيمان بها إلّا وتواءمت دعوته مع ضرب من المعجزة، أو آية وبيّنة بحسب تعبير القرآن، حيث سنتحدّث فيما بعد عن الفرق بين «الآية» و«البيّنة» من جهة ومصطلح المعجزة من جهة أخرى.

ويبدو أن هناك ضرورة تملي علينا أن نتحدّث عن المعجزة بتفصيل أكثر من أي بحث آخر. وستكتسب بحوثنا التسلسل التالي:

أوّلاً: ما هي المعجزة؟

ثانياً: هل وردت المعجزة في القرآن الكريم صراحة أم لا؟

ثالثاً: ما هي النظريات التعليليّة التي ذُكرت في تفسير المعجزة بشكل عام؟

رابعاً: سنشير ضمناً إلى الإشكالات التي تُثار حيال المعجزة.

ما المعجزة؟

بشأن السؤال: ما هي المعجزة؟ لابدّ وأنكم التقيتم بعض من ينكر المعجزة وهو يعرّفها بصيغة بحيث يتّضح من التعريف ذاته أنّها أمر غير ممكن. وهذا ما يسود عادة في كتب الماديين.

لقد لاحظت مراراً في كتب الدكتور آراني أمثال هذه الاستخدامات التي يرادف فيها المعجزة بالصدفة، وذلك بالمعنى الذي تعني فيه الصدفة وقوع حادثة في العالم من دون علّة، أي وجود حادث من دون محدث ومن دون علّة بالأساس.

من الواضح أن هذا أمر محال، وإذا ما أذعن الإلهيون إلى الصدفة بهذا المعنى فسيكونون هم أوّل من يلحقه الضرر، لأنّه لن يكون لهم دليل على وجود الله بعد ذلك. فالإلهيون يعتقدون أن الله هو محدث الأشياء، وأنه ما من شيء في الطبيعة إلّا وهو حادث دون استثناء، ولابد لكل حادث من وجود محدث.

وعلى أقل التقادير يمثّل هذا النمط من الاستدلال ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أحد الطرق التي استخدمها الإلهيون منذ القديم.

من الواضح أن تعريف المعجزة على أنّها وجود حادث بشكل تلقائي ومن دون علّة؛ ومن دون تدخّل مبدأ وقوة في إيجاده هو تعريف مغرض. وهو علاوة على أثره في تهديم دليل الإلهيين في إثبات وجود الله، لا يصلح أن يكون آية لإثبات نبوّة أي نبي.

فإذا ما وجدت حادثة بشكل تلقائي من دون تدخّل قوّة في إيجادها، فما علاقة ذلك ليكون دليلاً على أن هذا الشخص نبي؟ فما هي إلّا حادثة وجدت بذاتها!.

من الواضح أنَّ هذا كلام غير منطقي، وبإزائه نتساءل: كيف نعرّف المعجزة إذن؟

أشرت إلى أن «المعجزة» هي اصطلاح استخدمه المتكلّمون ولم يرد لها ذكر

في القرآن. وما نطلق عليه الآن وصف «المعجزة» ذكره القرآن بكلمة «آيـة». ومعنى الآية العلامة التي تكون دليلاً على صدق دعوى النبي.

أفلا يدّعي النبي أن له اطّلاعاً على العالم الآخر وأن ما عنده من علم وخبر أتى به من ذلك العالم؟ المعجزة هي ما يدل على «صدق» علاقته واتصاله بذلك العالم. بعبارة أخرى يدّعي النبي أنّ علمه واطلاعه مستمدان من عـالم آخـر، والمعجزة تدل على أن عليه من حيث القدرة أن يأتي بعلامة من ذلك العالم، تؤيّد ما يدّعيه من حيث العلم والمعرفة، من اتصال بالعالم الآخر.

لقد عبّر المتكلّمون عن هذا بالمعجزة، لأنَّ من لوازم كون الشيء آية أن يعجز بقيّة الناس عن الإتيان بمثله، وقد خاطب الأنبياء النـاس بـلغة التـعجيز هـذه وتحدّوهم أن يأتوا بمثل ما يأتون به. لذلك أطلقوا عليه المعجزة، التي تعني الشيء الذي يُبرز عجز الآخرين.

اعتراض وجواب

بيد أن هذه الكلمة تقترن بنقص، فكل آية هي كاشف عن عجز الآخـرين ومبيّنة لعدم قدرتهم على الإتيان بمثلها، ولكن لا يعدّ كل ما يعجز عنه الآخرون معجزة بالمعنى الاصطلاحي أو آية بحسب التعبير القرآني. كيف؟ سأوضّح ذلك بصيغة إشكال.

يذهب بعضهم للإذعان بأنّ الأنبياء جاءوا بمعجزة، ويقولون: إنّكم تذكرون القرآن كمعجزة لأنّ أحداً من الناس لم يمكنه الإتيان بمثله. حسناً، ولكن ثَمَّ في كل اختصاص بشري ـ علمياً كان أو أدبياً أو صناعياً ـ إنسان يتفوّق على الآخرين ويبلغ أعلى مرتبة بحيث يُعجز الآخرين عن اللحاق به. فهل يصحّ أن يكون هذا

دليلاً على وقوع معجزة؟

إنّك تجد في جميع المنجزات البشرية المتحققة على الصعيد الأدبي أو الصناعي نماذج يعجز الآخرون عن الإتيان بمثلها. فجميع شعراء الفارسية عجزوا منذ ألف سنة حتى الآن عن الإتيان في الحماسة بمثل «شاهنامة» فردوسي، وقد سعى كثيرون لمجاراته بيد أنّهم عجزوا عن بلوغ الأثر الذي سجّله فردوسي في الحماسة. وكذلك الحال بالنسبة لغزل حافظ، فهو الآخر يعدّ إنجازاً استثنائياً عجز الآخرون عن مضاهاته، وهكذا أيضاً بالنسبة إلى سعدي ومولوي كلّ بحسب مجاله.

والسؤال: هل تُعدّ هذه المآثر معاجز بالمعنى الذي ذكره القرآن لأن أحداً لم يأت بمثل ما جاء به مولوي أو الآخرون؟ كلّا، لأنّ هناك في النسق البشري من يتبوأ المرتبة الأعلى في شيء. فالناس يختلفون فيما بينهم بطول القامة وقصرها، ولكن هناك في المرحلة الأخيرة من يتبوّأ المرتبة الأولى في طول قامته. وهم يتفاوتون في قوّة العضلات، بيدَ أن هناك من يحتل المرتبة الأُولى من بين الآخرين. وهكذا الحال في النبوغ الفكري والقدرة على الاستدلال، فهم يختلفون في القابليات، ولكن يوجد في نهاية المطاف من يتسنّم القمّة. وهكذا توجد هناك ذروة عليا في كل بعد تكون من نتيجتها عجز الآخرين عن بلوغها، فهل تعدّ هذه معجزة بحسب اصطلاحكم؟

من طبيعة هذا الاعتراض يتبيّن النقص الذي يعتور هذه الكلمة. ونحن لسنا تبعاً لهذه الكلمة. كلّا، إنّما المعجزة بالمعنى الاصطلاحي للمتكلّمين (أي بالمعنى الذي ذكره القرآن تحت لفظ: آية) تعني أنّها عمل غير بشري، لا أنّها ممارسة بشرية ولكن في المستوى الأعلى الذي يعجز الآخرون عن بلوغه.

ينبغي للمعجز بالأساس أن يشير إلى هذا البعد المتمثّل في أنّه عمل خارج

عن قدرة البشر. وبذلك هناك فرق كبير بين أن نعدّ المعجز من سنخ العمل البشري بيد أنه يتصف بكونه عملاً من الدرجة الأولى، وبين أن يكون المعجز خارجاً عن سنخ العمل البشري وفوق حدود القدرة الإنسانية.

فمما تحدّث به القرآن من معاجز الأنبياء، بالأخص أنبياء السلف ـ إذ سندرس معجزة نبي الإسلام بشكل مستقلّ ـ أنه ذكر لهم أموراً تتخطى دائرة القدرة البشرية والنبوغ الإنساني (نحن نتحدّث في هذا المقام انطلاقاً من الإيمان بوجود المعجزات، ومن ثَمَّ لا يعنينا من ينكر وقوعها حيث سنتطرق لذلك أثناء الحديث عن نظريات التفسير).

مثال ذلك ما ذكره القرآن من معجزات للنبي موسى أو للنبي عيسى، وما وقع لنوح مع أنّه كان استجابة لدعاء، وثَمَّ فرق بين استجابة الدعاء والمعجزة.

على سبيل المثال يتحرّك موسى بجماعة تصل ـ مثلاً ـ إلى مئة أو مئتي ألف إنسان، ويتوجّه بها من مصر صوب فلسطين، ويقدم بها من الغرب إلى الشرق، فيتبعهم جيش أعظم منهم وأقوى منهم بكثير حتى لتصير جماعة موسى إزاء ذلك الجيش «شرذمة قليلون»[1]، وهم يعرفون أنهم متبعون. عندما يصل موسى[عليه السلام] وجماعته إلى البحر الأحمر، ينشقّ البحر بإشارة من عصا موسى، وينفتح طريق يابس بين الطودين، بحيث يمكن السير فيه: «اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كلّ فرق كالطود العظيم»[2].

إنّ من طبيعة الماء أن ينصبّ، بيد أنّه توقف كالجدار إلى أن مرَّ موسى ومَن معه. وفي هذه اللحظة يأخذ العدو الغرور فيسلك الطريق ذاته، حتى إذا ما صار

(١) قوله تعالى: «إنّ هؤلاء لشرذمةٌ قليلون» الشعراء: ٥٤.

(٢) الشعراء: ٦٣.

جيش فرعون في البحر بأكمله تعود مياه البحر للالتئام مجدداً.

مثل هذا الفعل لا يمكن نسبته إلى تفوّق بشري من الدرجة الأولى بحيث يقال إنّ بمقدور الجميع أن يأتوا بمثله، وأن هذه أعلى مرتبة من مراتبه. وبمثال توضيحي نقول: لا يقاس هذا الفعل بالفارق بين «كلستان» [اسم ديوان شعري لسعدي الشيرازي] مع «بريشان» [اسم ديوان للشاعر الايراني قاآني] حيث إن الاثنين شعر بيد أنهما يفترقان بدرجة الجودة، كلّا ليس الأمر كذلك، بل لابد من القول أنه لا وجود لنظير هذا الفعل، وأنّه بالأساس فوق حدّ البشرية وقدرتها على الإتيان بمثله. وهكذا الحال لبقية المعجزات التي أتى القرآن على ذكرها.

تعريف المعجزة والإيمان بها

على ضوء ما مرّ ينبغي لنا أن نعرّف المعجزة[1] بما يلي: هي فعل وأثر يأتي به النبي للتحدّي؛ أي لإثبات مدّعاه، ليكون علامة على وجود قدرة ما وراء بشرية في إيجاده تفوق حدود الطاقة الإنسانية بشكل عام.

والسؤال الآن: هل يملي علينا إسلامنا وإيماننا بالقرآن[2] أن نؤمن بأنّ للأنبياء معاجز أم لا؟ يعني هل يعدّ الإيمان بإعجاز الأنبياء من ضروريات الدين الإسلامي أم لا؟ يبدو أن هذا من الأمور التي لا يمكن الشك أو التردّد بها، لأنّ ما ذكرته آيات القرآن في موضوع معجزات الأنبياء هو ممّا لا يمكن تأويله بأي وجه من الوجوه، والتذرّع بأنها ـ مثلاً ـ كناية عن أمر عادي. وفي القرآن ذكر لعواصف عاتية تتعاقب إثر الدعاء، وضروب مدهشة من الهلاك ـ الذي حلّ

(١) نعني بالمعجزة معناها الاصطلاحي، ونحن مضطرّون لاستخدام هذا اللفظ لاستعمال المتكلّمين له، ولكن اعلموا أننا نعني به مفهومه القرآني وما يعبّر عنه القرآن بالآية.

(٢) ومردّ ذلك أننا آمنا بالتوحيد والنبوّة، ونحن نمارس البحث الآن فيما بعد إثبات النبوّة.

بالأمم ـ إثر الدعاء، وكذلك فيه ذكر لقصّة ناقة صالح التي تتسم بدهشة فائقة[1].

وبشأن الناقة هل نستطيع أن نستفيد من آيات القرآن أنَّ صالحاً أخرجها من الجبل أم لا؟ لنفترض أننا لم نستطع أن نصل لمثل هذا الاستنباط، وأن مصدر الناقة شيء آخر، فذلك لا يغيّر من الأمر شيئاً لأنّ معجزة صالح وآيته لا تكمن بهذه النقطة، بل لها وجه آخر، حيث قال مخاطباً قومه: «هذه ناقة الله لكم آية فذروها ولا تمسّوها بسوء»[2]. وعندما عقرها القوم ولم يبالوا بتحذير نبيّهم نزل عليهم العذاب.

لا أدري إذا كنتم [الخطاب للحاضرين في جمعية الأطباء] تتذكرون آية في القرآن تفيد أن الناقة قد استخرجت من الجبل وانبثقت من الصخر؟ لا يبدو لي أنّ في القرآن إشارة إلى هذا البعد. ومع ذلك فليست قصة ناقة صالح بالقضية العادية، بل هي قضية غير عادية بصرف النظر عمّا إذا كانت في القرآن إشارة إلى مصدر الناقة ومنبثقها. فعندما يعبّر عنها القرآن بـ«الآية»، ثمّ يحذر من إيذائها والتعرّض لها بسوء، ثم يقسم الماء يوماً للناقة ويوماً للناس[3]، فهذه كلّها أبعاد غير عادية في القضية.

وكذلك توفر القرآن على ذكر معجزات موسى بكثرة. حيث ذكر تحوّل العصا إلى ثعبان في أكثر من موضع، كما تحدّث عن اليد البيضاء في أكثر من مورد، وكذلك عن انفلاق البحر لموسى، وأيضاً عن الآيات التسع التي مرّت الإشارة لها في القرآن.

---

(١) لقد فاتني أن أدرس المسألة بدقّة كافية، وما سأعرضه هو بمقدار ما أتيحت لي الفرصة اليوم لمراجعة آيات القرآن.

(٢) الأعراف: ٧٣.

(٣) وهذا التقسيم هو ممّا لا يتسق مع وضع حيوان عادي، الأمر الذي ينبغي أن يُبحث بشكل مستقل.

أمّا عن معاجز السيّد المسيح، فالقرآن ينص بقوله: «وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني»[1]. فهذا نص قرآني صريح لا يمكن تأويله بأي شكل. طبيعي إذا ما كانت لأحدهم رغبة في أن يبحث بإمكان تأويل هذه المعاجز فيمكن عندئذ أن نبحث في ذلك، ولكن بحثنا التمهيدي الآن ينصبّ على ممارسة العرض وحسب.

هذه مجموعة من الآيات التي تدل على المعجزة. طبيعي هناك مجموعة أخرى من الآيات في القرآن يتخذها بعض متكأً للقول أن القرآن لا يؤمن بالإعجاز من حيث الأساس، سأعرضها لكم في خاتمة فصل آخر؛ هو الفصل الذي يختص بالنظريات التي أريد أن أبدأ بها الآن.

نظريات حول المعجزة

هناك ثلاث نظريات حيال المعجزة تصير أربع بإضافة نظرية المنكرين. فَثَمَّ فريق ينكر المعجزة أساساً، وهو ينكر النبوة بالضرورة، إذ يعدها إما كذباً محضاً أو شيئاً من قبيل الممارسات السحرية ممّا يتصوّره الناس شيئاً وهي ليست بشيء. هذا الإنكار يدخل في الإنكار الكلّي وهو لا يعنينا الآن. أمّا بشأن المسلمين الذين يؤمنون بهذا الدين، فثَمَّ هناك ثلاث نظريات سنعرضها.

نظرية التأويل

ثَمَّ نظرية يقبل أصحابها المعجزة بيدَ أنّهم يتأولونها. وهذا في الحقيقة هو تعبير عن ضرب من الإنكار، ولكنّه إنكار مؤدب! لا أريد أن أقول أن مثل هذا الشخص المنكر يبتغي إنكار الإسلام، وإنّما هو يفكّر بهذه الطريقة، كالمرحوم السيد

---

(١) المائدة: ١١٠.

أحمد خان الهندي.

ومع أني لم أقرأ كتابه، إلّا أني رأيت ذلك في كتب الآخرين ممّا نقل عنه ذلك، كما اطلعت عليه في ترجمة حياته أيضاً، علاوة على أن آراءه هذه أثارت في الهند نفسها جلبة واسعة وصارت سبباً إلى أن يطرده علماء المسلمين، بل وصموه بصبغة سياسية، حيث كان من الوجهة السياسية ـ كما جاء في بعض الكتب التي قرأتها ـ من المؤيّدين لسياسة التعايش السلمي مع الانكليز، وهذا ما حدا ببعضهم لاتهامه بالخيانة السياسية، بالإضافة إلى ما اتهموه به من خيانة الإسلام فكرياً.

لقد ألّف السيّد أحمد خان تفسيراً قام المرحوم «فخر داعي» بترجمته ـ كلّه أو جزء منه ـ إلى الفارسية، وقد رأيته في المكتبات بيد أني لم أقرأه. إنه رجل مسلم ومؤمن، وأحد علماء المسلمين، بيدَ أنّه يفكّر بهذه الطريقة حيالِ المعجزات وما يتسم بخرق العادة، حيث يعدّها ضرباً من الخرافات التي ألصقت بالإسلام فيما بعد.

لقد سعى السيّد أحمد خان إلى توجيه جميع ما ذكره القرآن من معجزات وتفسيرها بشكل طبيعي وعادي، حتى ما حصل لموسى من عبور البحر حاول أن يسبغ عليه صبغة عادية مألوفة، وكذلك تحوّل عصا موسى إلى أفعى، إذ استخدم تأويلات وتفسيرات بعيدة جدّاً.

بديهي لا مجال بالنسبة لنا لإطلاق هذه الاحتمالات بالأساس، وإنّما أطلق السيّد أحمد خان تلك الاحتمالات تأسيساً على نمطٍ خاص من الفكر.

لقد استند أمثال السيد أحمد خان إلى دليلين من القرآن نفسه لتأييد وجهتهم؛ الأوّل ما ذكروه من وجود مجموعة من الآيات التي يردّ فيها الأنبياء صراحة بالرفض على من يطالبهم بخارق العادة، إذ يذكر الأنبياء أنّهم بشر مثل الآخرين

وحسب، حيث سأقرأ عليكم [في فقرات لاحقة من هذا الفصل] فهرساً لبعض هذه الآيات.

وأمّا الدليل الثاني فيتمثّل بمجموعة أخرى من الآيات يشير فيها القرآن نفسه إلى نظام الخلقة والتكوين بعنوان «السنن الإلهية» ويذكر صراحة أنّ السنن الإلهية لا تتغيّر.

هذه الآيات كثيرة في القرآن، إذ قمت مرّة بجمعها فوصل تعدادها إلى عشر آيات تقريباً تستخدم مثل هذا التعبير، أصرحها جميعاً الآية: «سنّة الله...؛ ولن تجد لسنّة الله تبديلاً»(١). ولن أتطرق الآن لشرح الآيات لأننا سنأتي عليها مفصّلاً بعد ذلك.

أمّا نمط الأداء في هذه الآيات، فيتمثّل في أنّها تتوفّر على ذكر موضوع في البداية، ثم تشير إلى أن هذه سنّة الله، ثم تنعطف لوضع ذلك بصيغة قانون كلّي: «ولن تجد لسنّة الله تبديلاً». وفي آية أخرى: «فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنّة الله تحويلاً»(٢)، و«لن» تفيد النفي للأبدية.

يستدل أصحاب النظرية بهذا على أن المعجزة بمعنى خرق العادة هي تبديل للسنّة الإلهية، وهذا لا يكون.

على سبيل المثال تقضي السنّة الإلهيّة في ولادة الإنسان؛ أن يتمّ ذلك من مرأة ورجل تلتقي نطفتاهما مع بعض، ثمّ تنمو في موضع خاص، وبعد أن يمرّ عليها وقت محدّد تحتاج إليه، يولد الطفل. هذه هي السنّة الإلهية في هذا المجال، ولا تغيير لهذه السنّة بنصّ القرآن.

---

(١) الأحزاب: ٦٢.

(٢) فاطر: ٤٣.

هذه نظرية؛ وأنا أعرضها بعنوان أنّها «نظرية إسلامية» لأنّ بعض علماء المسلمين صرَّح بها، وقد أشرت إلى أني لا أتعامل مع هذا الكلام على أنّه دليل على أن قائله مغرض، إذ من الممكن حقّاً أن يكون نمط تفكيره هكذا.

نظرية الأشاعرة

النظرية الثانية تقف في النقطة المقابلة لهذه النظرية تماماً. فهذه النظرية لا تقيم أي فرق أساساً بين المعجزة وغير المعجزة، من زاوية الأهمية التي تريد أن توليها لعملية التعليل والتفسير.

تعود جذور هذه النظرية إلى علماء الأشاعرة، ولكن يؤمن بها أيضاً بعض فضلائنا وأجلّائنا.

يقول هؤلاء أن المعجزة هي آية من قِبل الله تظهر على يد النبي صاحب المعجزة. فإذا ما أحيا النبي ميتاً فمعناه أن الله أحيا هذا الميّت ليثبت للناس أن هذا النبي على حق. وهذا الفعل هنا ليس فعل النبي، بل هو فعل الله، وكل ما في الوجود هو معجزة وآية لله، وإلّا فأرونا ما هو ليس بمعجزة في هذا الوجود.

إن كل ما يقع في العالم هو معجزة، أي هو فعل الله، وكل ما يقع في الوجود يعدّه الله آية، ولكن غاية ما هناك أنه آية تشير إلى قدرة الخالق وحكمته.
وبالنسبة لما يقع استثناءً من معاجز الأنبياء فهي آيات الله أيضاً، ولكنّها آيات من قِبل الله لإثبات صدق الأنبياء.

لقد اقتضت مشيئة الله أن يكون نظام الوجود بهذا الشكل الذي هو فيه. فالعالم ينتظمه هذا المسار المنظم الذي نراه، وما نراه في هذا المسار المنظّم هو تعبير عن قوانين وضعها الله بنفسه لأجل العالم. فالله هو الذي شاء أن يتعاقب الليل

والنهار دون توقف، وإذا ما كانت هناك حجارة في الأعلى فهي تسقط صوب الأرض، وإذا ما أراد النبات أن ينمو فهو ينمو بهذه الصيغة التي ينمو فيها فعلاً، وإذا ما أراد جسم أن يتحرّك نحو الأعلى فيجب أن تكون هناك قوّة ضد قوّة الجاذبية ترفعه إلى الأعلى؛ فهذه الظواهر جميعاً تتحرّك في إطار قوانين وضعها الله لهذا العالم.

على ضوء ذلك ليس بمقدورنا أن نفعل شيئاً خلافاً لقوانين هذا النظام، فإذا ما أردنا أن نحلّق في الأعالي، فليس بمقدورنا أن نفعل ذلك بدون وسيلة. لماذا؟ لأنّ الله هو الذي وضع قانون الوجود على هذه الشاكلة، وعملنا ـ في التحليق دون وسيلة ـ يتعارض مع القانون الإلهي.

ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الله، الذي وضع القانون بنفسه، حيث اكتسب القانون صبغته القانونية الملزمة بمشيئته وإرادته. فالله هو الذي أراد أن يكون ذلك كذلك، وفي اللحظة التي لا يريد، لا يكون الأمر كذلك.

على ضوء ذلك لا يبقى هناك كلام في المعجزة حتى نتوفّر على بحثه. ألا يقوم منطق الذي يريد أن يبحث المعجزة على القول: كيف يجوز لإنسان أن يفلق البحر الأحمر ويتخطاه بهذه الصورة، أليس ذلك مخالفاً لقانون العالم؟ والجواب: إنه مخالف لقانون العالم بالنسبة لي ولك، حيث وضع الله القانون، وصرنا محكومين لقانون الله، أما بالنسبة لواضع القانون فلا. إن هذا القانون تابع لإرادته وحسب، تابع لمشيته فقط وفقط، وفي أية لحظة تقتضي مشيته أن يكون الأمر خلاف ذلك، سيتبدّل القانون فوراً.

تأسيساً على ذلك لا معنى لأن نقوم نحن بالبحث ونتساءل هل هذا الأمر محال أم غير محال؟ لا معنى بالأساس ـ وفق منطوق هذه النظرية ـ لمثل هذه

الكلمات وأن هذا محال أو غير محال.

من بين المتكلّمين المسلمين يفكّر الأشاعرة بهذه الطريقة، ثم تبعهم بعد ذلك كثير من علماء المسلمين وفضلائهم ممّن أذعن لهذه النظرية وآمن بها، حيث ذهب هؤلاء إلى أنه لا ينبغي البحث في المعجزة، وليس صحيحاً بالأساس الحديث عن سرّ المعجزة، إذ ليس هناك سرّ في المعجزة أصلاً، بل هي إرادة الله.

إذا ما سألنا هؤلاء: وماذا نفعل بالعلم؟ فالعلوم تُشير إلى وجود سنّة في العالم مفادها أن كل حادثة تقع عقب حادثة أخرى بحسب نظام معيّن. فسيجيبون: إذا ما يممتم وجوهكم صوب العلوم، فإن مفاد منطق العلوم أننا وجدنا من خلال دراستنا أن الذي يسري في العالم هو بهذه الكيفية. فالعلوم لاتشير إلى أكثر من توالي القضايا.

هنا أود أن أضيف فكرة أخرى تكون عوناً لأمثال هؤلاء تتمثّل في الفرق الموجود بين القوانين الطبيعية والقوانين العقلية التي تسري في الرياضيات أو الفلسفة. فقوانين الرياضة هي قوانين كشف العقل عن ضرورتها. وخلافها محال. مثل أن تقول أن الشيئين المساويين لشيء ثالث مساويان لبعضهما، فهذا فرض ذهني افترضه ذهننا، وهو إلى ذلك يدرك ضرورته، ويحكم العقل باستحالة خلافه. وعليه إذا ما كانت معجزة إنسان تأتي بما يخالف هذا المنطق فلا نؤمن بها لأنّها خلاف ضرورة العقل.

وكذلك الحال في البديهيات من قبيل «الكل والجزء» فإذا ما كان لدينا «كلّيّ» كأن يكون لشيء (في الأجسام) حجم له أجزاء، فإن العقل يحكم ضرورة بأنّ الكل أكبر من الجزء، لأن الكل هو عبارة عن الجزء بالإضافة إلى بقية الحجم. ولا يمكن أن يكون الجزء مساوياً للكل، أو أن يكون أكبر منه. وهذه

ضرورة عقلية فلسفية، إذا ما جاء صاحب المعجزة بما يخالفها فلا نقبلها ونقول: إن العقل لا يذعن لذلك.

أما بشأن القوانين التي تتحدّث عن أن المعجزة تتعارض وإيّاها فهذه قوانين طبيعية. والعقل لا يكشف مطلقاً عن ضرورة القوانين الطبيعية، بل يكشف عن وجودها وحسب. فمهمّة العقل أن يكشف عن وجود مسار بهذه الصيغة، ولكنه لا يعرف عمّا إذا كانت هناك ضرورة تحتم وجود هذه الصيغة أم لا.

المسألة تشبه حالة اجتماعية أوجدها الأفراد بأنفسهم ووضعوا لها قانوناً، بحيث اكتسبت هذه الحالة الاجتماعية قوامها من خلال القانون الذي وضعه الأفراد. على سبيل المثال هم الذين وضعوا قانوناً تتحرّك الوسائل النقلية بمقتضاه من الجانب الأيمن. وعندما نطل على الشوارع والطرق نجد أن وسائل النقل تتحرّك من جهة اليمين، وعندما يأتي إنسان من خارج هذه الدائرة، فسيلاحظ الحالة كما هي. ولكن هل بمقدوره أن يحكم بضرورة هذا الموجود بحيث يكون خلافه محالاً؟ أي من المحال أن تتحرّك وسائط النقل من جهة اليسار؟ كلّا، ليس بمقدوره ذلك، وإنّما غاية ما يقدر عليه أن يقرّره أن الحالة موجودة بهذا الشكل وحسب. إذ من الممكن أن يقرّر واضعو القانون يوماً ما عكس الحالة تماماً ويشرّعوا قانوناً تتحرّك وسائل النقل بمقتضاه من جهة اليسار.

القوانين الطبيعية إذن هي القوانين التي يكشف البشر عن وجودها وحسب، ولم يُكشف عن ضرورتها أبداً، ومن الخطأ أن نقول في باب العلوم أن العلوم الطبيعية تكشف عن الضرورة أيضاً.

تقوم العلوم الطبيعية على الحس أساساً، والحس يكشف عن الوجود وحسب. أما الضرورة فهي مفهوم عقلي من صنع عقل الإنسان. فالضرورة لا

تُبصر ولا تلمس ولا تُسمع ولا تُشم، وليس بمقدور الإنسان أن يكشف عنها بأي حس. لذلك ذهب كثير من الفلاسفة للقول أن الضرورة هي أساساً من صنع العقل. بل يطلقون عليها بأنها عبارة عن أمر «اعتباري» بحيث لا يعطون قيمة.

أما أن الضرورة ليست من المحسوسات ولا تُكتشف بالعلم ـ المعنيّ به العلم الحسي والتجريبي ـ فليس في ذلك خلاف. فالعلوم تكشف عن وجود الأشياء، وعن وجود القوانين بالكيفيّة التي هي عليها، ولا تكشف عن الضرورة، وليس بمقدورها ذلك.

ومعجزات الأنبياء هي على خلاف القوانين الطبيعية التي كشف الإنسان عن وجودها وليست بخلاف القوانين العقلية، مثل القوانين الرياضية التي كشف العقل الإنساني عن ضرورتها وأن خلافها محال.

وإذا ما تساءلنا عن سبب وجود القوانين الطبيعية إذا لم تكن ضرورية، لأجابوا: إنّها مشيئة الله. بل أن ديكارت وآخرين تعاطوا مع الضرورات العقلية تعاطيهم مع القوانين الطبيعية، فهم يذهبون إلى أن الله هو الذي وضعها أيضاً. فإذا ما تساءلنا ـ وفق هذا المنطق ـ عن السبب الذي صارت فيه زوايا المثلث مساوية لقائمتين، لأجابوا أن الله هو الذي وضع ذلك. وربّما غيّر ذلك فجأة لتغدو زوايا المثلث غير مساوية لقائمتين.

وكذلك لو سألت لماذا يتساوى الشيئان المساويان لشيء ثالث، لردّوا أن الله هو الذي أراد ذلك، فهذه رغبته، وفي يوم آخر ربّما تغيّرت رغبته فيتغيّر القانون تبعاً لذلك. لا نريد أن نناقش هذا الكلام الآن.

يذهب أمثال هؤلاء الأشخاص إلى أنّ القانون الطبيعي يعني مشيئة الله، وأن الله أراد ذلك. وعندما تكون هذه مشيئة الله، فالمعجزة هي أيضاً فعل الله، وبذلك

يتضح أن الله أراد ـ من خلال الإتيان بالمعجزة ـ أن يجري الأمر على نسق آخر، وهذه مشيئته، والحالة لا تحتاج إلى بحث وكلام.

هذا أيضاً تعليل ساقه بعضهم حيال المعجزة. وإذا ما آمنا بهذه الأصول فلن تكون هناك حاجة أن نسعى وراء معرفة سرّ المعجزات، إذ لن يكون هناك سرّ، بل هي مشيئة الله.

لقد تناول صاحبنا السيّد شريعتي[1] [يشير إليه بصاحبنا كناية عن شدّة القرب ووثاقة الزمالة والرفقة التي جمعت بينهما حيث كانا يعملان معاً في حسينية الإرشاد وغيرها من المرافق الدعوية والنشاطات التبليغية ـ المترجم] هذه الفكرة باختصار في مقدّمة كتابه «التفسير الجديد» وعلى نحوٍ أكثر تفصيلاً في كتاب «محمد خاتم الأنبياء» المجلد الثاني في مقاله المعنون: «الوحي والنبوة»، هذا البحث الذي تحوّل فيما بعد إلى كتاب. أجل إن الكتاب أكبر فهو ضعف حجم هذه المقالة، ولكن لا أظن أن فيه زيادة بالنسبة لهذا الموضوع، إذ يبدو لي أن كل ما له صلة بهذا الموضوع ذكره في الكتاب مجدداً لأنني أنا الذي قمت بالاختيار [أي باختيار بحوث لكتّاب متعددين وإصدارها في كتاب واحد عن رسول الله صلّى الله عليه وآله ـ المترجم].

يعدّ السيد شريعتي ممّن تبنّى هذا النمط من التفكير وقد تبنّاه بجدّية. لذلك إذا ما أردتم أن تتعرّفوا على تفاصيل أكثر لهذه النظرية فبالمقدور مراجعة مقالة «الوحي والنبوة»؛ البحث الذي يرتبط بالمعجزة، في المجلد الثاني من كتاب «محمد خاتم الأنبياء». لقد أبدى السيد شريعتي إصراراً كبيراً على هذه الفكرة، مؤكّداً أن الأساس ـ في المعجزة ـ هو هذا الكلام لا غيره.

---

(١) هو المرحوم الأستاذ محمد تقي شريعتي [الناشر].

لابد لي من التنبيه إلى أن ما سقته في آخر كلامي من تأييد لهذه النظرية من خلال التمييز بين القوانين الطبيعية والقوانين العقلية والرياضية، لم يتوفر على ذكره السيد شريعتي في بحثه. أما أصل الفكرة فقد تعرّض لها بالتفصيل الواسع، ثم سلق أقوال العلماء حول عدم ضرورية مسائل العلوم، وعدم قطعية القوانين التي تكشف عنها العلوم ونسبيتها.

فقد أشار إلى أن القوانين التي يكشف عنها الإنسان باسم القوانين العلمية هي قوانين نسبية، فما لم يوجد أمام الإنسان قانون أفضل وأكمل فهو مدفوع للإذعان إلى هذه القوانين. وهذه القوانين في حالة تغيّر دائم، ثم إن القانون الواقعي الصحيح، والثابت الذي لا يقبل التغيير هو أمر ليس ضرورياً بحيث يكون خلافه مُحالاً، وإنّما يرتبط الأمر بالمشيئة الإلهية، كما ذكرت ذلك.

وأمّا بشأن ما تمسّك به منكرو المعجزة؛ أي الذين ينكرون أن تكون المعجزة خرقاً للعادة مثل السيد أحمد خان؛ وما استندوا إليه من آيات بشأن السنن، وأن القرآن يتحدّث عن سنن إلهية لا تتغيّر؛ بشأن هؤلاء يذهب السيد شريعتي إلى أن السنن في القرآن تختص بالعدل الإلهي، أي بالمسائل التي ترتبط بتكاليف العباد، حيث يجازي الله المحسنين بالثواب والمسيئين بالعقاب.

وكلّما جاء في القرآن ذكر للسنّة، وأن سنة الله لا تتغيّر، فالمراد منها هذه الدائرة، ومعناه أن سنّة الله لن تتغيّر أبداً بحيث يُنزل الله عقابه يوماً بالمحسنين أو يغضي عن المسيئين ويصرف عنهم العقاب.

فالسنّة الإلهية التي لا تتغيّر ـ وفق هذا المنطوق ـ هي تلك التي تتحرّك في حدود الأفعال البشرية، وطبيعة فعل الله إزاء هذه الأعمال. وفي غير هذه المواضع لم يذعن القرآن إلى منطق السنن التي لا تتغيّر.

الأكثر من ذلك يعجب السيد شريعتي لأولئك الذين يتمسكون بمثل هـذه الآيات من دون أن يرجعوا إلى القرآن نفسه لينظروا موارد الاستخدام ومواضعها، ومع ذلك يتذرعون بمنطق السنن التي لا تتغير ولا تتخلف، وبقانون الخلقة الذي لا يتغيّر!

يتساءل: من الذي قال أن قانون الخلقة ونظام التكوين لا يتغيّر؟ ما لا يتغيّر ـ بحسب منطق القرآن ـ هو قانون الثواب والعقاب.

هكذا يفسّر السيد شريعتي هذه الآيات.

أما المجموعة الثانية من الآيات التي يستند إليها أولئك في تأويل المعجزة التي تقوم على منطق «قل إنّما أنا بشرٌ مثلكم» فلم يتطرق إليها في بحثه.

النظرية الثالثة

تذهب النظرية الثالثة إلى أن القوانين الطبيعية ليست هي الأخرى من قبيل القوانين البشرية التعاقدية، وأن الله حدّد مواصفات فأراد للنار ـ مثلاً ـ أن تكون بهذه الخاصية، وللحرارة والجسم بما هما عليه من خاصية. [حـتى إذا مـا تـمّ السؤال] لماذا كانت هذه هي خـاصية الجسـم؟ ولمـاذا صـارت الحـياة بـهذه الخصائص؟ [يأتي الجواب] أنّ الله هو الذي وضع ذلك. وأن الوضع [الإلهي] هو وضع تعاقدي شبيه بقوانيننا الموضوعة. وفي الوقت الذي يشاء الله يغيّر قانونه، لأنّ يديه ليست مغلولتين؛ ومنطق «يد الله مغلولة» هو منطق اليهود.

ترفض النظرية الثالثة هذا المنطوق وتذكر بالأدلة وجودَ سنن واقعية غـير قابلة للتغيير وأن للمعجزة سرّاً، ولي على ذلك دليل سأعرضه فيما بعد.

يؤمن أصحاب النظرية الثالثة بالجانبين معاً، فالمعجزة في الوقت الذي فيها

دلالة على أنّها «آية»؛ فهي إلى ذلك أمر غير عادي خارج عن حدود الطـاقة البشرية. بيدَ أنّهم يستدركون بأنّ كون المعجزة خارجة عن حدود القدرة البشرية لا يتنافى مع كون القوانين التي تتحرك في العالم هي سلسلة من القوانين القطعية والضرورية.

وعندئذ وبإزاء هذا المنطق يسعى هؤلاء للبحث وراء سرّ المعجزات. بعكس أصـحاب النـظرية التأويـلية، فأولئك لا يـؤمنون بـوقوع المـعجزة بـالأساس حتى يسعوا وراء الكشف عن سرّها.

أما أصحاب النظرية الثانية مثل السيد شريعتي [المرحوم محمد تقي شريعتي والد المرحوم علي شريعتي ـ المترجم] فهم لا يؤمنون بوجود سرّ للمعجزة أساساً، بل يفسّرونها على أنها أمر تعاقدي، والأمر التعاقدي لا يحتاج إلى السرّ.

أما الفريق الذي ينظر إلى أن القوانين الطبيعية هي أيـضاً ضـرورية، فـهم يسعون وراء سرّ المعجزة، ويرون ذلك السرّ الذي يكمن وراء المعجزة لايتعارض مع جزمية القوانين الطبيعية. ممّن مارس هذا اللون من البحث هم حكماء الإسلام مثل ابن سينا.

في العهد الأوّل [من العصر الفلسفي الإسلامي ـ المترجم] عندما كانت تترجم فلسفة اليونان لم يكن ثَمَّ حديث أساساً عن النبوة والمعجزات وما شابه. ولكن بعد مدّة من عهد الفارابي بدأت تُطرح هذه المسائل، ثم اتسع مداها في عهد ابن سينا، ثم اطردت بعد ذلك ونمت أكثر فأكثر.

أما ابن سينا فقد توفّر أكثر من غيره على البحث في النبوات والمعجزات، وأراد أن يعطي للمعجزات بعداً إلهياً ما وراء طبيعي يجعلها خارج حدود الطاقة البشرية، كما أراد لها في الوقت ذاته، أن لا تكون خـارج مـدار قـانون العـلم

والفلسفة. ثمّ جاء آخرون ليواصلوا السعي وراء الكشف عن سرّ المعجزات.

وفي بحثنا هذا [داخل قاعة الاتحاد الإسلامي للأطباء] إذا ما أردنا أن نقبل النظرية الأولى، فلا معنى أن نتابع البحث وراء سرّ المعجزات، وكذلك الحال إذا ما أذعنا للنظرية الثانية. أما إذا عددنا هاتين النظريتين باطلتين ويممنا وجوهنا صوب النظرية الثالثة فسيتسم عملنا بشيء من الصعوبة، إذ علينا الكشف عن سرّ المعجزات، وكيف تقع المعجزة بخلاف القوانين السائدة في العالم، بالأخص وإن هذه القوانين ليست هشّة إلى هذه الدرجة، كما أنها ليست أموراً ذاتية وتعاقدية.

هذا موجز وخلاصة لهذه النظريات الثلاث.

الأدلّة القرآنية للنظرية الأولى

ذكرنا أن لأنصار النظرية الأولى (نظرية التأويل) نوعين من الآيات يستدلون بها. الأوّل آيات السنن الإلهية، والثاني الآيات التي يقول عنها الأنبياء للناس أننا بشر مثلكم. وهذان الصنفان من الآيات ينبغي لنا عرضها.

لننظر أوّلاً في الآيات التي تُظهر ـ تقريباً ـ عجز الأنبياء عن الإتيان بالمعاجز التي يطلبها الناس، وفيما إذا كان هناك تناقض فعلاً بين هذه الآيات وتلك. وإذا لم يكن هناك تناقض فكيف يتسنّى لنا الجمع بينهما.

من آيات هذا القسم، الآية المعروفة التي يردّدها أغلب من ينكر المعجزة، وهو يقول مستنكراً أن القرآن يقول بنفسه: «قل إنّما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ»[1]؛ أي أنا بشر مثلكم تماماً استوي معكم في جميع الجهات الإيجابية والسلبية، فكل ما عندكم عندي، وما تفتقدونه أفتقر إليه أيضاً، ولا فرق بيني

---

(1) الكهف: ١١٠.

وبينكم إلّا أنني يوحى إليّ.

أنتم تتناولون الطعام، وتنامون وتسيرون في الطرق وأنا كذلك. لكم حاجات طبيعية وأنا كذلك لي حاجاتي الطبيعية، وإذا كنتم لا تستطيعون الإتيان بخارق العادة، فأنا كذلك لا أستطيع الإتيان به، فأنا مثلكم وفي مستواكم تماماً من كل جهة، كما يفيد قوله [تعالى]: «مثلكم».

هناك آية أخرى تنتمي لهذه المجموعة أكثر تفصيلاً من هذه الآية، بل ربّما كانت أكثر الآيات تفصيلاً في القرآن، حيث جاء في سورة بني إسرائيل [الإسراء] بشأن النبي الأكرم وقريش، قوله: «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً». لقد كانت مكّة أرضاً جرداء قاحلة لا ماء فيها ولا زرع، وكل ما فيها بئر زمزم وحسب، وهذه البئر حفرت فيما بعد. طبيعي كانت زمزم موجودة منذ زمن قديم، ثم ردمها الجهارمة ليحفرها عبد المطلب ثانية. لذلك كانوا في مكة بحاجة ماسة إلى عين ماء، فقد كانت المدينة تفتقر إلى الماء حتى عهد هارون الرشيد، إذ بادرت زوجته زبيدة لمدّ نهر إلى مكة من الطائف، وكم كلّف ذلك من جهود وأموال طائلة في إطار الوسائل المتاحة في ذلك الزمان، إلى أن شقوا الجبال وفتحوا مساراً للنهر. وما يزال يعرف هذا الماء حتى اليوم بـ«ماء زبيدة». وما ترونه الآن في منى وعرفات حيث نصبوا على بعض الآبار أنابيب وكتبوا عليه «نهر زبيدة» هو إشارة لذلك المشروع الذي تبنته زوجة الرشيد. ولكن قبل ذلك لم يكن في مكة ماء.

ومنطق هؤلاء [القرشيين] هو أننا لن نؤمن لك حتى تفجّر لنا من الأرض عيناً، ثم ارتقوا في مطالبهم ليقولوا: «أو تكون لك جَنّة من نخيل وعنب»، إذ لو كان لرجل رأسمالي متموّل مثل هذا البستان العظيم فلن يؤكله لوحده بل يطعم منه

هذه الناس [فكيف بالنبي إذا كان له مثل هذا؟].

ولم يكتفوا بل أضافوا: «فتفجّر الأنهار خلالها تفجيراً». طلبوا في البداية عيناً من الماء، ليمارسوا الزراعة بأنفسهم، ثم انقلبوا على هذا المطلب وطالبوا النبي أن يأتي لهم بجنة جاهزة تجري فيها الأنهار بفعل المعجزة!

ثم قالوا: «أو تُسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً». [منطق هؤلاء: إنك تقول أن السماء تسقط يوم القيامة على الأرض فإذا كان ذلك كذلك] فافعله الآن، أو أن تأتي بالله والملائكة ليقولوا أمامنا أنك مرسل من قِبل الله.

وهذان الطلبان الأخيران لا يتضمنان لهم نفعاً ماديّاً، بل ذكروهما في السياق لخلط الأمور، لذلك ما لبثوا أن عادوا لمنطق المنفعة وهم يواصلون: «أو يكون لك بيت من زخرف» مملوء من الذهب. ثم عادوا ثانية للقول: «أو ترقى في السماء» ولكن ذلك لا يكفي إلّا أن تأتي لنا بخطاب من هناك: «ولن نؤمن لرقيك حتى تنزّل علينا كتاباً نقرؤهُ»؛ رسالة من الله فيها ـ مثلاً ـ: أيّها الناس! أو يا قريش! أو أيّها السيد وليد بن المغيرة! أو أيّها السيّد أبو سفيان! إن هذا الذي يحمل الرسالة هو نبي مبعوث من قبلنا!

بإزاء مجموع هذه المطاليب التي وجهتها قريش إلى النبي، جاء الجواب: «قل سبحان ربّي هل كنت إلّا بشراً رسولاً»[1]. ما هذا الذي ترتقبونه منّي؛ وما أنا إلّا بشر رسول؟!

لقد طلب القرشيون من النبي ست معجزات، فكان جوابه ما أنا إلّا بشر

(١) الاسراء: ٩٠ـ٩٣.

رسول. ومنكرو المعجزة يتمسّكون بهذه الآية؛ وبجواب النبي في إنكار المعجزة.

تفسير الآيات

كيف فسّر المفسّرون هذه الآيات بحيث لا تكون متنافية مع المعجزات؟ لقد سجّل المفسّرون كلاماً جيّداً يمكن استعراضه كما يلي:

أوّلاً: تكمن وظيفة المعجزة في أنّها تأتي لجماعة تشك في صدق النبوّة، فتنشد الحقيقة وتبتغي فهمها، وعندئذٍ يكون مباحاً للنبي أن يظهر المعجزة لكي يثبت لهم صدق دعواه.

ولكن النبي ليس ملزماً من قِبل الله ـ وبمنطق العقل أيضاً ـ أن يستجيب لمشتهيات كل إنسان وما يقترحه، بحيث ينبغي له أن ينفّذ كل ما يريده فوراً. فالنبي لم يستورد مصنعاً لإنتاج المعجزات!

وطلبات هؤلاء لا تكمن وراءها فعلاً دوافع إيمانية، بحيث إذا ما أتى النبي بما يريدون فسيؤمنون به. لقد رأى هؤلاء معجزات كثيرة من النبي، بيد أنّهم مع ذلك راحوا يردّدون هذه المطالب التي ابتكروها للتو.

ثانياً: ما جاء في طلبات القوم لا يدخل في عداد المعجزة، لأنّ بعضه محال بالأساس، من قبيل ما أرادوه من إحضار الله والملائكة، فهذا أمر محال لا تتعلّق به المعجزة. وبعضه لا معنى له، من قبيل الطلب من النبي أن يرتقي إلى السماء ويأتي بخطاب ممضى من قِبل الله، فلا يطلب هذا إلّا مجنون. وإذا ما كان لأحدهم مقدرة بالمقدار الذي يرتقي نحو الأعلى، ويخفي نفسه عن الناس، ليكتسب رسالة يمضيها بنفسه، ثم يعود إليهم ليقول لهم إن هذه الرسالة من الله وبإمضائه فإنّ ذلك يحكي حمق الطالب.

بعض ما طلبوه يدخل في نطاق منطق المصلحة والمقايضة: «لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً» فهم لم يقولوا «لن نؤمن بك» بل قالوا: «لن نؤمن لك» ممّا يشير إلى المنطق النفعي وما ينشدونه من رشوة ومال. ومنطق هؤلاء انّك تفجر في مكة عيناً أو تُجري فيها نهراً، يكون وسيلة لازدهار الزراعة وبإزاء هذه الخدمة التي تقدّمها لنا، نقدّم لك خدمة.

وهذا ليس إيماناً، بل هو معاملة وتبادل منفعة، لذلك ذكر المشهد بعنوان «لن نؤمن لك» وليس تحت عنوان: «لن نؤمن بك». ففي القرآن هناك فرق بين «يؤمن له» و«يؤمن به». ففي تعبير قرآني آخر يقول القرآن بشأن النبي الأكرم: «ويقولون هو أذُن قل أذُن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين»[1]. فمع ما كان يحظى به النبي الأكرم من حزمٍ واستقامة استثنائية بحيث إذا ما قرّر شيئاً لا يتراجع عنه أبداً؛ كان في الوقت ذاته يبدي ليناً وتفهماً كبيراً في المسائل الجزئية. فإذا ما جاءه أحد وحدّثه بشيء يصغي إليه بمحبة بحيث يعود ـ ذلك الشخص ـ راضياً. وعندئذٍ يتوهّم بعضهم أن النبي يستمع إلى كلام الجميع فعلاً فـ« يقولون هو أذن»؛ فنحن نتحدّث إليه، ثمّ يأتيه إليه المخالفون من بعدنا فيتحدّثون، فيصغي إليهم أيضاً، فالنبي يسمع إليهم وإلينا، فإذن هو «أذُن».

يأتي الجواب: «قل أذُن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» ولم يقل «يؤمن بالمؤمنين» بل «للمؤمنين»، بمعنى أنّه إذا ما صدّق شيئاً فهو يفعل ذلك لمصلحة المؤمنين ونفعهم، لا أنّه يؤمن حقّاً بالكلام الذي سمعه، فالنبي عندما لا يرفض شيئاً ممّا يسمع فليس ذلك دليلاً على أنّه آمن بما سمع ومن ثَمَّ لم يردّه، بل

---

(١) التوبة: ٦١.

إنّه يسمع له، لما فيه نفعكم. أما أنتم فقد ظننتم أن النبي يقبل بكل ما يسمع.

هناك إذن فارق بين «يؤمن له» و «يؤمن به» وهما في القرآن مفهومان وليس مفهوماً واحداً.

القرشيون تعاملوا مع النبي بمنطق «لن نؤمن لك» ولم يقولوا: «لن نؤمن بك» إذ هم يظنّون أن النبي بصدد فتح [دكان] وهو بحاجة إلى من يلتفّ حوله ويعمل معه، ويمارس عملية التبليغ لهذا [الدكان] والدفاع عنه. لذلك قالوا بمنطق المعاملة والمقايضة: قدّم لنا هذه الخدمة لنقدّم لك بإزائها خدمة.

وفي الجواب: «سبحان ربي هل كنت إلّا بشراً رسولاً». لقد جئتكم بالإيمان بالله وبي، ولست بصدد تأسيس جمعية وإيجاد حزب لنفسي. وبذلك يتّضح أن قوله: «سبحان ربي هل كنت إلّا بشراً رسولاً» ليس معناه أنه ليس للنبي فعل خارق للعادة، بل معناه أن النبي ليس بشأن التعامل النفعي مع أحد ومقايضته، ذلك أنه: «هل كنت إلّا بشراً رسولاً».

ثالثاً: بشأن توجيه هذه الآيات وتفسيرها استمعت من أفرادٍ كثيرين إلى تفاسير مختلفة. وما زلت أذكر أن السيد الخميني ـ هذا[1] ـ عندما كان يتحدّث مرّة في درس الأخلاق، كان أكثر ما استند إليه في تفسيرها على مسألة [أن ليس مع النبي] مصنع لإنتاج المعجزات. فالمعجزة آية الخالق، والأنبياء لا يأتون أبداً بفعل يخالف السنّة الإلهية، إلّا إذا كانت هناك ضرورة تستوجب ذلك، بحيث إذا لم

---

(١) أشار الشيخ مطهري إلى آية الله الإمام روح الله الموسوي الخميني بهذه الصيغة التي توحي بعدم إيلائه اهتماماً كبيراً، حذَراً من الأجواء التي كانت تسود إيران يومذاك على عهد النظام الملكي السابق. وينبغي لنا أن نذكّر بأن هذه المحاضرات أُلقيت في الاتحاد الإسلامي للأطباء عام ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠، حيث كان نظام الشاه في ذروة قوّته من دون وجود مؤشرات للتغيير [المترجم].

يفعلوا ضلّ الناس، وعندئذ يأتون بهذه الفعال بحكم ضرورتها.

أما المرحوم إشراقي[1]، فقد كان له كلام آخر، إذ كان يقول إن المطلب واضح، وإذا كان واضحاً فلا يحتاج إلى معجزة.

ولما كان الواجب يقضي أن يؤدّى لكلّ ذي حقٍّ حقّه، فمن المتعيّن أن أشير إلى الحاج الميرزا أبي الفضل زاهدي القمي، فقد أخذت من هذا الرجل الكهل الذي يتسنم الآن إمامة الصلاة في مسجد «إمام»؛ أخذت عنه تفسيره لقوله تعالى: «لن نؤمن لك» فما ذكرته من فرق بين هذه الصيغة وصيغة «لن نؤمن بك» سمعته من هذا الرجل، ذكره في بيانٍ رفيع جدّاً. فقد كان السيد زاهدي مفسّراً، وتفسيره جيدٌ نسبياً، وهو الذي ذكر التفسير الذي عرضته من أنّ ما طرحه القوم كان يقوم أساساً على المعاملة التجارية والمقايضة النفعية، ولم يكن دافعه الإيمان بالله وبالنبي.

المداخلات

● تفضّلتم أن السيد شريعتي [محمد تقي شريعتي] يعتقد في مقالة «الوحي والنبوة» أنّه ليس في القوانين الطبيعية قانون ثابت ولا يتغيّر.

الأستاذ مطهري: ليس من الضروري أن يكون ما يخالفها محالاً.

● سؤالي هل تؤمنون أنتم كذلك بهذا الكلام؟ ثم ما هو الدليل الذي استند إليه شريعتي، وما هو كلامه في هذا المجال حتى قال أنّه ليس في قوانين الطبيعة قانون ثابت؟

هناك صنف من القوانين يتغيّر، مثاله القوانين التي يضعها البشر بأنفسهم، مثل القوانين الحقوقية. وما أريد قوله أنّ القوانين الطبيعية لا تتغيّر أبداً، إنّما الذي

---

(١) هو واعظ معاصر مشهور في إيران [الناشر].

يتغيّر هو فهم البشر لهذه القوانين وطريقة بيانهم لها، فإدراكنا هو الذي يتغيّر، ونتكامل، وعندئذ علينا أن ندرك بانتظام أشياء جديدة تبعاً لذلك.

على سبيل المثال لنأخذ قانون الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن، الذي توجد بمقتضاه جاذبة بين أشياء وأجزاء العالم. فهذا القانون سائد منذ حوالي أربعة قرون من دون أن يكون هناك أي اعتراض أو نقض ضدّه، بيدَ أنَّ الذي حصل تدريجياً أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أنهم عثروا على موارد فلاحظوا أنّ هذا القانون لم يعد كافياً في تفسيرها، أي أنّ طريقة بيان هذا القانون لم تعد كافية لتعليل تلك الموارد. وهذا ما دفعهم للبحث عن صياغة أخرى لقانون الجاذبية يستوعب تلك الموارد التي بدت مناقضة للقانون، وهذا ما أدّى إلى ظهور قوانين جديدة. على سبيل المثال يتمتّع قانون الجاذبية العام عند «انشتاين» بحالة كلّية قياساً بقانون الجاذبية النيوتني [نسبة إلى نيوتن]، كما تكشف عن ذلك معادلة قانون الجاذبية الانشتايني [نسبة إلى انشتاين] حيث عندما تكون المسافات بين الأجزاء واسعة بقدر كاف، ففي هذه الحالة يكون القانون النيوتني صادقاً، أما عندما تكون المسافات والفواصل صغيرة جدّاً فإن القانون النيوتني يصير على العكس تماماً.

فالذي نتبيّنه إذن، أن هناك حقيقة وواقعية في العالم تم إدراكها في زمن نيوتن بصيغة، بحيث كان ذلك الإدراك كافياً لجميع أفراد البشر، إذ لم يستطع أحد منهم أن ينقضه، ثم ظهرت بعد مدّة من الزمن اكتشافات وشواهد جديدة صارت تشير إلى عدم كفاية ذلك البيان، فغيروا البيان. والزمان الآن يتحرّك نحو الأمام أيضاً. فبشأن انشتاين نفسه وصل في بداية نظريته عن النسبية العامة إلى أن في العالم مجالين، أحدهما مجال الجاذبية، والثاني المجال الالكترومغناطيسي. بيد أنه انتبه بعد ذلك بنفسه ـ ولا شأن لنا الآن بكيفية بلوغه ذلك ـ إلى أنه لا يمكن أن

يكون في العالم مجالان. فللعالم وحدة واحدة وقانون واحد يديره.

وهذا هو ما يذكرونه في ترجمة حياته من أنه أمضى السنوات الثلاثين الأخيرة من عمره يعمل على هذه النقطة، ويسعى لإيجاد تلفيق بين هذين القانونين، لكي يثبت أن في العالم قانوناً واحداً، ومجالاً واحداً، وجاذبية واحدة، وما المجال الالكترو مغناطيسي إلّا حالة من حالات ذلك القانون، والجاذبية المادية ـ مثلاً ـ حالة أخرى من حالاته، بيدَ أنّه لم يُتِمَّ هذا العمل بل راح الآخرون يتابعون المسار الذي اختطه.

ما أعنيه أن في الطبيعة قانوناً، ولكن ما يفرق هو إدراكنا له، وإذا ما آمنا بذلك فسيسهل علينا القبول بالمعجزة، لأن المعجزات التي جاء بها الأنبياء إنّما جاءوا بها وفق القوانين الواقعية للطبيعة، ولكن غاية ما هناك أن تلك القوانين ما زالت خافية علينا.

فما أكثر المعجزات التي لم يكن أحد يدركها في زمان الأنبياء أنفسهم، ولكن ظهرت سُبل بعد قرن أو قرنين بحيث صار إدراكها للإنسان أكثر سهولة. إذن القوانين موجودة، ولكن إدراكنا لها خاطئ أو يعتوره النقص.

الأستاذ مطهري: سألتم أولاً فيما إذا كنت أوافق على هذا الرأي أم لا؟ سأشير فيما بعد إلى أنني لا أوافق عليه.

وأما ما تفضّلتم بذكره بصيغة سؤال يستفسر عن رأي السيد شريعتي، فأقول أنه يعني الاثنين ويستند إليهما معاً. فهو يرى من جهة أن أفهام البشر واستنباطاتهم متغيّرة بإزاء القوانين العلمية، فما يعدّونه قانوناً علمياً هو ليس قانوناً للعالم، إذ يتضح بعد مدّة أنّ القانون السائد في العالم هو شيء آخر، كما يؤمن من جهة أخرى بعدم وجود قانون لا يتخلف في العالم.

فأي قانون تفترضونه قانوناً واقعياً، هو في نهاية المطاف ـ سواء وصل الإنسان إلى اكتشافه أم لا ـ قانون تعاقدي وضعه الله، وما دام القانون أمراً تعاقدياً والله هو الذي وضعه لنا فلا يمكننا التخلّف عن ذلك القانون، لأنّ في ذلك قياماً ضدّ المشيئة الإلهية. ولكنه ليس كذلك بالنسبة إلى الله، فهو غير محال على الله.

يرتبط الأمر برمّته ـ وفق هذه النظرية ـ بمشيئة الله، فالله شاء ذلك فصار الأمر قانوناً واقعياً، ثم قد تتغيّر مشيئته تلك فتصير الحالة معجزة. وهكذا تكون المعجزة بحسب السيد شريعتي تغيّر المشيئة الإلهية بشأن قانونٍ اللهُ هو الذي وضعه، وهو الذي شاء تغييره.

طبيعي نحن نرى أن هذا الكلام غير صحيح. ولكن غاية ما في الأمر أن ما تفضلتم بذكره في السؤال يتسق مع النظرية الثالثة التي تبنّاها الحكماء المسلمون. فهؤلاء يعتقدون أن القانون الواقعي للعالم لا يتغيّر، إنّما الذي يقبل التغيير هو الاستنباطات والأفهام البشرية.

والسيد الطباطبائي بالأخص [العلّامة محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير «الميزان»] يستند إلى هذه الفكرة. ولكن ماذا لو سُئلتم عن الدليل على صحّة هذه الفكرة؟ فلو سألتكم بدلاً من السيد شريعتي: انكم تدّعون أن للعالم قانوناً واقعياً لا يتغيّر، وأن ما يتغيّر هي الأفهام البشرية، فما هو دليلكم على أنّ القانون الواقعي للعالم لا يتغيّر أيضاً، وأنه لا إمكان فيه للتغيير؟

ما أراه (هذا هو رأيي وإذا كان لكم رأي فتفضلوا بالإدلاء به) أنه لا يمكن إثبات ذلك عن طريق العلوم. فالعلوم لا تتيح لنا إثبات أن القانون الواقعي في العالم لا يتغيّر، وأنا أطرح هذه الأمور بعنوان أنها «إشكالات» تثار على هذا

النمط من التفكير.

إنّ ما له الأهلية في الإتيان بالدليل على عدم تغيّر القانون الواقعي للعالم هي الفلسفة فقط. ولكم أن تفكّروا الآن لتروا هل بإمكانكم إثبات الفكرة بالطريق العلمي.

ولما كان السيد شريعتي يستند إلى المسائل العلمية، فهو يذهب إلى أن الإنسان لا يمكنه أساساً أن يثبت عن طريق العلم بأن القانون الواقعي للعالم لا يقبل التغيّر.

أنتم تقولون إن هذا القانون هو قانون واقعي، حسناً جداً، ولكن لماذا لا يقبل التغيير؟ القانون الواقعي معناه أن مشيئة الله هي التي أرادت له أن يكون بهذا الشكل؛ والمعجزة ـ بحسب هذه النظرية ـ معناها تغيير المشيئة.

إذا كان لكم ـ الخطاب للمتحدّث ـ سبيل للإثبات ودليل علمي فتفضّلوا به.

سأعرض لكم فيما بعد الدليل الذي يتبنّاه الفلاسفة في هذا المجال، لتروا فيما إذا كان مقبولاً أم لا. وإذا ما صار ذلك الدليل (الفلسفي) قطعياً بحيث تثبت الفكرة التي تريدونها في أن القوانين الواقعية للوجود لا تتغيّر، فعندئذ سنصل إلى التعليل [نظرية تفسير المعجزة] لنلحظ كيف تقع المعجزة مع أن القانون لا يتغيّر؟ وعندئذٍ سنرى أن المعجزة هي هيمنة قانون على قانون وليست إبطالاً لقانون، حيث سنبحث ذلك في التفسير الذي يسوقه الحكماء (الفلاسفة).

وفي الواقع أن تفسير المعجزة على أنّها هيمنة قانون على آخر وليست إبطالاً لقانون معيّن، أو مجيء قانون آخر ونسخ قانون سابق؛ إن هذا التفسير يتضمّن مقولة رفيعة جداً ودقيقة، حسبما سنتحدّث عن ذلك في الجلسات القادمة إن شاء الله. وهذا البحث يدخل في عداد البحوث العالية.

● أساساً ماذا يعني الإثبات العلمي؟ نستفيد ممّا تفضّل به السيّد شريعتي وما تفضلتم أنتم بذكره، أن علينا أن لا نخلط الإثبات العلمي بالإثبات الرياضي.

الأستاذ مطهري: يذهب السيد شريعتي إلى أن الإثبات العلمي هو أمر تعاقدي؛ هو يذهب إلى أن ما تقولونه [من عدم نفوذ التغيير إلى قوانين الوجود الواقعية] هو أمر تعاقدي.

● لا، ليس تعاقدياً.

الأستاذ مطهري: حسناً جداً، لنتحدّث بالأمر، وأنتم ادلوا بما عندكم حول هذه القضية، لننظر فيما إذا كان بمقدوركم أن تأتوا بإثبات علمي يكون عن طريق العلم وحسب، شرط أن يتسم بالقطعية والجزم ولا يكون في الوقت نفسه دليلاً رياضياً!

الفصل الثاني

نظريات المعجزة.. عرض تفصيلي

كان بحثنا يدور حول المعجزة حيث ذكر القرآن الكريم للأنبياء آيات وبيّنات أطلق عليها بحسب اصطلاحنا «المعجزة». أشرنا إلى وجود ثلاثة أنماط تفسيرية للمعجزة؛ النمط الأوّل هو التفسير الذي يطلق عليه التفسير التنويري الذي تبنّاه بعضهم في العصر الأخير، وابتغوا من خلاله تأويل الأمور غير العادية وتوجيه المعجزات التي ذكرها القرآن بصيغة تكتسب حالة عادية.

وقد أشرنا إلى أنّ هذا التوجيه غير مقنع، وهو مساوق لإنكار ما ذكره القرآن الكريم في هذا المجال. فإذا ما آمن الإنسان وصدّق بما في القرآن فلا يسعه أن يقنع نفسه بمثل هذه التوجيهات.

قلنا أيضاً أن هناك نظريتين أخريين في باب المعجزة لكليهما خلفية في العالم الإسلامي، وسيتركّز بحثنا حيال هاتين النظريتين. وإذا ما كانت ثَمَّ وجهة نظر أخرى تبدت للسادة [الحضور] فليتفضلوا بالإدلاء بها لكي نبحث فيها.

توضيح نظرية الأشاعرة

تعود النظرية الأولى إلى جماعة من المتكلّمين الإسلاميين يطلَق عليهم «الأشاعرة». وفحوى نظريتهم أنه لماذا ينبغي أن نعدّ المعجزات أمراً مستبعداً، وما هو دليلنا على ذلك؟

إذا ما شئنا أن نعرض هذه الوجهة ببيان أكثر عصرية[1]، فيمكن أن نقول: لماذا ينبغي لنا أن نعدّ قوانين الطبيعة ضرورية وقطعية وغير قابلة للتخلّف بذلك القدر الذي يسوقنا للوقوع فيما بعد بهذه المعضلة؛ بحيث نقول أنّ المعجزة هي حالة مخالفة لقانون الطبيعة، وأن قانون الطبيعة هو حالة لا تقبل النقض؟

وفي هذا الاتجاه عرضت في الجلسة السابقة نيابة عن هؤلاء، أن هناك فرقاً بين القوانين الرياضية أو المنطقية أو الفلسفية والقوانين العلمية والطبيعية. فالقوانين الرياضية أو المنطقية أو الفلسفية هي قوانين يكشف الذهن عن ضرورتها وحتميتها. فإذا ما قلنا في المنطق ـ على سبيل المثال ـ بأنه إذا ما كان لدينا عام وخاص، فسيكون الخاص نقيض العام، والعام نقيض الخاص، وهذا أمر يكشف الذهن عن ضرورته، ويدرك بأنه لا يمكن أن تكون الحالة على غير ذلك أبداً.

وكذلك إذا ما قلت في الحساب أن حاصل ضرب هذا العدد في ذاك مساوٍ لعدد معيّن، فإن الذهن هو الذي يكشف ضرورة ذلك ويدرك استحالة خلافه؛ بحيث لا يمكن أن يكون العدد المعين أقل أو أكثر ممّا هو عليه فعلاً.

أما في القوانين الطبيعية؛ فإذا ما ذكرنا أن الفلزات تتمدّد على أثر الحرارة، فإن ذهننا لا يكشف حتمية تقول أنه يتحتم أن يتمدّد الفلز بالحرارة.

ومرد ذلك أن أساس العلوم الطبيعية ـ وتشمل جميع ما كشفه الإنسان حيال الطبيعة ـ يعود إلى تجارب البشر ومحسوساتهم، والحس والتجربة البشريان لا يمنحان الإنسان أكثر من سلسلة من المحسوسات المتوالية، بحيث نرى أن الظاهرة (أ) مثلاً تأتي دائماً عقب الظاهرة (ب).

---

(١) أشرنا إلى أن زميلنا السيد شريعتي سلك هذا الطريق تقريباً في مقال «الوحي والنبوة».

فما يدركه ذهننا يقتصر على هذه التخوم وحسب، إذ هو يسجّل أن ما رأيته عبر تجربتي أنه كلّما وقعت الحادثة (أ) فسيستتبعها وقوع الحادثة (ب)؛ بحيث إذا لم تقع الحادثة (أ) لا تقع الحادثة (ب) أيضاً. وليس لذهني حكم يتجاوز هذه التخوم بالأساس.

أما ما نتخيله [من حالة التعميم بين العلوم الرياضية والطبيعية] فهو ضرب من المقارنة الخاطئة. فمن الخطأ [أن نعمّم] ما ندركه في المسائل العقلية ـ مثل المسائل الرياضية والمنطقية والفلسفية ـ من ضرورة وجزم وعدم تخلف [على الجوانب الطبيعية] متذرّعين بأنّ العلم علمٌ ولا معنى للفرق بين الرياضيات والطبيعيات. فكيف يكون القانون الرياضي قانوناً قطعياً لا يتغيّر ولا يكون القانون الطبيعي كذلك؟ فالقانون قانون لا فرق فيه بين قانون علم وقانون علم آخر!

كلّا، ليس الأمر كذلك. فنحن لم نكتشف ابتداء ضرورة القانون الطبيعي لكي نتورّط بالإذعان لضرورته، ثم نعود بعد ذلك نتساءل: وكيف يمكن نقض هذا القانون؟ فلا مجال للسؤال، وليس هناك إشكال بالأساس.

فإذا ما آمنا بمقدّمات القضية فلا يعدّ هذا إشكالاً. فإذا ما آمنا بوجود الله حقاً، فعندئذ سنقول أن النبي الذي يدّعي الوحي قام بفعل هو على خلاف السنّة المألوفة في العالم، وأن الله فعل هذا خلافاً للسنّة المألوفة لكي يكون هذا الفعل علامة. فإذا ما أراد الله أن يرينا علامة على أن مدّعي النبوّة مبعوث من عنده، فهو [سبحانه] يقوم فجأة بتغيير تلك السنّة وذلك القانون ويخرجه عن نطاقه المألوف.

لهذه الفكرة في أوربا أساس فلسفي أو نصف فلسفي أيضاً، ولكنها لم تُبحث في

باب المعجزات. فعندما بحثوا في المسائل الفلسفية، وأخليت المعارف والفلسفات من بعدها التعقلي، وراحت تشاد على أساس العلوم؛ وعندما أرادوا أن يرفضوا كل ما يقع في صيغة الفلسفة إلّا إذا كان في نطاق ما يمليه العلم، عندئذ تنكّروا لكثير من المسائل عن عمد وسابق قصد؛ والأمر في الحقيقة هو كما ذهبوا إليه.

لقد كان منطقهم: إذا ما كان الأمر أن نقبل العلم فقط ولا نذعن إلى ما سواه، فلابد أن نرفض كثيراً من المسائل التي آمنا بها حتى الآن، ومن ذلك قانون العلية. فقانون العلية معناه أن نعدّ حادثة ما ناتجة عن حادثةٍ أخرى، بحيث تكون معلولة لها، وأن ننظر إلى أن وجود الأولى راجع بالأساس إلى وجود الثانية.

هم يقولون: إن العلم الذي يقوم على أساس الحس لا يرينا هذه الصلة القانونية، بل غاية ما يكشفه لنا العلم أنّ الظاهرتين إما أن تكونا مقارنتين بعضهما لبعض أو متواليتين بحيث تعقب أحداهما الأخرى. وإلّا ليس بمقدور العلم أن يكشف لنا عن النشوء؛ وأنّ هذا الوجود متولّد من ذاك وناشئ منه، فهذا مجرّد افتراض فلسفيّ كنا نستخدمه قديماً.

على هذا الضوء يفضي ـ منطق هؤلاء ـ إلى رفض قانون العلية من الأساس، فضلاً عن الإذعان بضرورة العلّة والمعلول، بحيث نقول أنّ العلة الخاصة لا توجد إلّا معلولاً خاصاً ليس إلّا، وأن المعلول الخاص يوجد فقط من علّة خاصة وليس غير ذلك. فهذا ما لا يقبله العلم.

فإذا ما أردنا أن نطلّ على وقائع العالم من وجهة نظر العلم، فلا تبدو أمامنا غير مجموعة من المسارات الثابتة والمتسقة، أما أن تتسم هذه المسارات بالضرورة أو يمكن أن تكون (تقع) بشكل آخر فهذا ما لا يمكننا البتّ فيه. فمن الممكن أن يتغيّر وضع الدنيا فجأة، فيصير ما كان علّة معلولاً، وما كان معلولاً علّة، أو

تضحى العلّة التي كانت خاصة لذلك المعلول حتى الآن علّة لمعلول آخر، وتمسي تلك العلة (أي الشيء الذي نتعاطاه بعنوان العلّة)؛ تلك المقدّمة التي كانت منشأً لتلك النتيجة، تمسي منشأً لنتيجة أخرى.

هذا منطقهم من الوجهة العلمية.

ومن الوجهة القرآنية ـ يواصل هؤلاء في عرض رؤيتهم ـ يقولون إنّ الإنسان الذي يؤمن بوجود الله، وأنّ الله قادر متعال، فعّال لما يشاء، و«أنّه على كلّ شيء قدير»؛ ينبغي لإنسان مثل هذا أن يذعن للقول بعدم وجود قانون جزمي في العالم، لأننا إذا ما قلنا بوجود القانون الجزمي [القطعي الذي لا يمكن أن يتخلّف] فقد حدّدنا قدرة الله وإرادته، وقلنا إنّ الله مضطر أن يتبع هذا القانون أيضاً.

فإذا كان من المحال وقوع ما يخالف قانوناً معيّناً، فمعنى ذلك أنّ الله أيضاً مجبر على اتباع هذا القانون، وبذلك نصير إلى القول بغلّ يد الله؛ وهو الكلام نفسه الذي قالته اليهود: «يد الله مغلولة» فقال (سبحانه): «غُلّت أيديهم ولُعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان»(١).

وهكذا إذا ما أذعنا بقطعية القانون واستحالة مخالفته، فسنكون قد قلنا كلام اليهود نفسه.

يواصل هؤلاء عرض منطقهم: كلا، ليس الأمر كذلك، فالقوانين الطبيعية هي قوانين موضوعة وتعاقدية بشكل كامل. لا يسعنا أن ننقض تلك القوانين، ونحن مجبرون على اتباعها. أما بشأن واضعها؛ الذي هو الله، فالأمر يختلف، فهو الذي وضعها هكذا، وهو الذي ينقضها.

---

(١) المائدة: ٦٤.

يتوفرون بعد ذلك على ذكر بعض الأمثلة، وهم يقولون ان العلماء المعاصرين يؤيدون فكرة أنّ قوانين الطبيعة ليست على نسق واحد، بل هي متنوعة ومختلفة، بل متناقضة أيضاً.

وعندئذ يبدأون بنقل الاقتباسات من علماء معاصرين مثل «لكت دونوئي» مؤلف كتاب «مصير الإنسان»؛ ومن كتاب «إثبات وجود الله» حيث توجد أمثال هذه المقتبسات في هذه الكتب، فيما تذهب إليه من أن قوانين الطبيعة ليست على شاكلة واحدة بحيث لا يقع فيها الاختلاف والتناقض.

بل ثَمَّ من يلج المسألة من غير طريق المعجزة ومثالها، فمن الأمثلة التي يسوقونها هو ما يتسم به قانون الماء من تناقض وتضاد مع القانون الطبيعي الذي يسري في غير الماء. فكل شيء يصغر حجمه إثر الانجماد إلّا الماء الذي يصير فيه الحجم أكبر. بتعبير آخر: ينبغي لكل شيء أن يصغر حجمه إذا تعرّض للبرودة ـ بحسب القاعدة ـ إلّا الماء الذي يكتسب حالة عكسية، حيث يكبر حجمه إذا ما وصل إلى درجة الانجماد، وبذلك لا يغطس الثلج في الماء، وهذا ما يعد نقضاً واستثناءً يختص به الماء.

وهذا دليل ـ بحسب منطق أصحاب هذه النظرية ـ على أن هذا ليس قانوناً.

إذا ما ردّد بعضهم هذا الكلام، فلن تكون ثَمَّ حاجة للتفسير العلمي أو الفلسفي في مجال المعجزات؛ ولا معنى عندئذ للسؤال: كيف تظهر المعجزة؟ وكيف تصير؟ فلا معنى لهذا السؤال لانتفاء الخصوصية والكيفية، حيث لا خصوصية. فهذه القوانين ليست قوانين محكمة بحيث نحتاج إلى تعليل ما يقع بما يخالفها. فالقانون الطبيعي لا يتسم بالجزم والقطعية.

وحيث إن الله هو الذي وضع قانون الطبيعة، فهو الذي ينقضه في مورد معين؛

وإحدى الموارد الاستثنائية في قانون الطبيعة هي معجزات الأنبياء؛ وموارد الاستثناء في قانون الطبيعة كثيرة.

هذه خلاصة كلام هؤلاء.

إشكال المعجزة بين العلم والفلسفة

إذا ما أردنا أن نحكم على مباني هذه المقالة[1]؛ ومباني كثير من النظريات الموجودة على ضوء العلوم ـ يعني العلوم التي تتكئ إلى الحسّ والتجربة ـ فربّما كان الأمر كذلك؛ حيث لا يسعنا أن نذهب بحسب القواعد العلمية إلى أنّ القوانين الطبيعية هي قوانين قطعية ولا تتغيّر. فإذا ما أردنا أن نسقط قيمة المفاهيم الفلسفية حقّاً فلابدّ أن نذعن بأن القوانين الطبيعية هي قوانين غير جزمية، أو لا نستطيع على الأقل أن نحكم بجزميتها.

أما أولئك الذين ذهبوا إلى جزمية هذه القوانين فقد أسسوا لقناعتهم هذه على غير المرتكزات العلمية؛ لقد أسّسوا لها على نمط من التفكير الفلسفي.

يقضي ذلك النمط من التفكير الفلسفي الذي يضفي صعوبة على مسألة تعليل المعجزة وتفسيرها؛ يقضي إلى ذلك من جهة الإيمان بقانون العلية بشكل كلي وعام. فكل الظواهر التي تبرز في العالم لا يمكن أن تحدث من دون علّة، إذ من المحال وجود أي ظاهرة من دون علّة.

بديهي أنّه ليس بمقدور العلم أن يقرّر هذه «الاستحالة»، إنّما منطق العلم أن يقرّر عدم اكتشافه لها. ثم إن العلم يتحدّث عن «المقدّمة» وليس بمقدوره أن

---

(١) المقصود بها مقالة «الوحي والنبوة» للمرحوم الأستاذ محمد تقي شريعتي المشار إليها سابقاً [المحرّر].

يتحدَّث عن «العلّة»، بعكس الفلسفة التي تريد أن تدّعي بعدم إمكان وجود أي ظاهرة من دون علّة.

من جهة ثانية يؤمن هذا النمط من التفكير الفلسفي بأصلٍ [آخر] باسم «السنخية بين العلّة والمعلول» إذ يفيد أصل السنخية: صحيح أن أي ظاهرة من المحال أن توجد بدون علّة، بيدَ أنّه ليس من الصحيح أن هناك أهلية لكل ما نطلق عليه «علّة» لإنتاج أي معلول؛ هكذا بدون مسانخة. وإنّما لكل علّة أهلية لإنتاج معلول خاص وحسب، وأن لكل معلول أهلية أن يوجَد من علّة محدّدة وحسب، حيث أطلقوا على هذا المفهوم «أصل السنخية بين العلّة والمعلول».

إذا ما آمنا بأصل العلّية إلى جوار إيماننا بأصل السنخية بين العلّة والمعلول، فسنضطر عندئذ للإذعان أن لكل معلول خاص إمكانية الصدور عن علّته الخاصة وحسب، وأنّ أي علّة خاصة لا توجِد إلّا معلولها الخاص فقط.

ولما كان الأساس الذي يقوم عليه هذا الكلام هو ضرب من الفكر الفلسفي، فلا يسعك نقضه، لتدّعي أن بمقدورك أن تشير إلى معلول يصدر أحياناً من عدد من العلل، مثلما كان يفعل ذلك بعض القدماء، في قولهم إنّ الحرارة تنشأ من النار، كما تنشأ من الشمس (حيث كانوا يعدّون الشمس شيئاً آخر وعنصراً منفصلاً غير الحرارة)، كما أنها تنشأ من الحركة أيضاً.

الحركة عرض والنار جوهر، والعرض والجوهر ليسا من مقولة واحدة. والشمس عنصر والنار عنصر آخر. كانوا يقولون: لو افترضنا أننا لا نستطيع أن نكشف عن العلّة الواقعية حقيقة فينبغي أن ندرك هنا بأنّ النار من جهة أنها نار ليست علّة، وكذلك الشمس والحركة، فهما من جهة أنهما شمس وحركة ليسا علّة إذ من المحتم أن هناك أمراً واحداً موجوداً يوجد هذا المعلول الواحد وإن لم

نشخص ما هي تلك العلّة الواحدة.

هذا النمط من التفكير يعقد مسألة تفسير المعجزة وتعليلها. فحينما نقول بوجود مثل هذه الرابطة الحلقية والجزمية بين الأشياء، ثم نقول بأن المعجزة جاءت عن غير مجراها الطبيعي، فمعنى ذلك أنّ العلّة توجِد المعلول وهو ليس علّتها، والمعلول نفسه يوجَد ولكن من غير طريق علّته.

فإشكال المعجزة يأتي إذن عن طريق الفلسفة لا عن طريق العلم. فأقل ما يقال عن العلم أنه يلتزم جانب الصمت حيال المعجزة لا أنّه يدّعي استحالتها. أمّا الفلسفة فهي تقرّر القضايا بصيغة يفهم منها أن المعجزة ونقض القانون الطبيعي أمران محالان.

نقد نظرية الأشاعرة

نعرض ابتداءً لبحث «نظرية» الأشاعرة ـ وهو البحث الذي عقده السيد شريعتي أيضاً ـ لنرى فيما بعد طبيعة الجواب على هذا الإشكال الفلسفي.

ما يقال من أنّ القوانين الطبيعية قوانين تعاقدية لا يبدو أمراً صحيحاً، كما لا يمكن توجيهه بأي شكل من الأشكال. فـ ـ السيد شريعتي ـ يشير إلى أن الله هو الذي وضع هذه القوانين بهذه الكيفية، أو على هذا جرت العادة الإلهية بحسب تعبير الأشاعرة. فقد جرت العادة الإلهية على أن يخلق هذا الأثر عقب هذا المؤثر، وبالتالي ليس هذا المؤثر أثراً لذلك الأثر حقيقة، وإنّما نحن الذين نظنّ أنّ هذا أثر وذاك مؤثّر.

ففي اللوحة التمثيلية التي نراها على مشهد الوجود نحن الذين أطلقنا على شيءٍ عنوان المؤثر، وعلى الآخر عنوان الأثر، وإلّا فنحن لا ندري أنّ هذا المؤثر ليس مؤثراً، وأن هذا الأثر ليس أثراً لذلك المؤثر. فالذي يكمن وراء الستار هو

الذي أوجد المؤثر أولاً ثم راح يوجد الأثر تالياً لذلك المؤثر، وقد ظننا أن هناك رابطة بين هذا المؤثر وذاك الأثر، في حين أنّه ليس هناك أي علاقة واقعية بين الاثنين.

ولكن لماذا أوجد الله [سبحانه] هذا الوضع؟ يجيب أصحاب هذا المنطق بأن المصلحة تستوجب ذلك. حتى إن السيد شريعتي نفسه آمن بهذا، وهو يسجّل بأن الله إذا لم يوجد هذا النظم ولم يرتّب الأوضاع بهذا النحو، لأفضى ذلك إلى الهرج والمرج، ولاختل كلّ شيء، ومن ثَمَّ فإنّ المصلحة توجب أن يكون وضع العالم على هذه الشاكلة.

على ضوء ذلك، إذا ما استوجبت المصلحة خلاف ذلك في موضع استثنائي فإنّ الوضع يتغيّر مباشرة.

بيد أنّ الذي يبدو أننا إذا ما قبلنا هذا النمط من التفكير فإن أوّل ما يفقد مفهومه هو هذه المصلحة ذاتها، ومسألة عدم لزوم الهرج والمرج. لماذا؟ لأنّه من العجيب لمَن ينطق بهذا الكلام أن يتحدث عن المصلحة بعد ذلك، ويقول إن الله فعل ذلك من أجل مصلحة معينة!

فمعنى المصلحة أنني أوجِد هذا الشيء لأنني أريد لتلك الحالة أن توجد فيما بعد، وذلك من باب أن تلك الحالة توجد من هذه الحالة.

عندما نتحدّث عن المصلحة فإنّما نتحدّث بالأساس عن حالة معقولة [منطقية] بالنسبة إلينا. فيقول أحدنا إنني تكلّمت بهذا الكلام لمصلحة؛ لأنني إذا ما تحدّثت به فسيترتّب عليه ذلك الأثر، بحيث يكون (ذلك الأثر) متطابقاً مع المقصود الآخر الذي أكنّه.

وهكذا يعرض الإنسان منطق المصلحة بالصيغة التالية: لقد قلت ما قلت

لمصلحة، حيث قلته كي يكون وسيلة لبلوغ «تلك» النتيجة. هذه الحالة هي التي تمثّل المصلحة.

ينبغي أن تكون هناك علاقة بين هذه الوسيلة وتلك النتيجة كي يمكننا القول أن هذا الفعل أنجز لمصلحةٍ. أما إذا لم تكن هناك أي رابطة ذاتية بين الأشياء من الأساس فلا معنى للمصلحة في العالم. ترى ما هي الحكمة؟ وما معنى أن الله حكيم؟ نقول «إن الله حكيم»؛ بمعنى أنّه يفعل الفعل على طبق المصلحة، وأن هناك هدفاً في العمل، وهذا الهدف ينجزه من خلال وسيلته المحدّدة.

إذا لم يكن في العالم وجود للهدف والوسيلة، بل كل ما هناك أن ما نطلق عليه «هدف» نحن الذين أطلقنا عليه هذا النعت، وما نقول له وسيلة نحن الذين أطلقنا عليه هذا النعت أيضاً [وإلّا في الحقيقة وواقع الأمر ليس هناك شيء محدّد اسمه هدف وآخر وظيفته أن يكون وسيلة لتحقيق الهدف]؛ بحيث يمكن في موضع أن يوصلنا الهدف إلى تلك الوسيلة، كما يمكن في موضع آخر أن توصلنا الوسيلة إلى الهدف، لأنّ الأمر تعاقدي ونحن الذين تواضعنا على أن يكون هذا الشيء هدفاً وذاك وسيلة؛ إذا كان الأمر كذلك فلا معنى أن نقول إن الله وضع الأمور بهذه الكيفيّة لحكمة؛ إذ لا معنى للحكمة عندئذ.

أجل يكون هناك معنى لكلمة «الحكمة» ولكلمة «المصلحة» فيما نتحدّث به ـ من وجود حكمة ومصلحة ـ حيال أنفسنا وحيال الله، إذا ما آمنا بوجود رابطة بين العلل والمعلولات، والأسباب والمسبّبات.

فإذا ما أذعنّا بوجود هذه الرابطة والعلاقة، وقمنا بإنجاز عمل على أساس صحيح؛ أي لأجل هدف محدّد وأمر خاص نقصده بالاستفادة من الوسيلة الخاصة بذلك الهدف، فعندئذٍ خليق بنا أن نسجّل بأنّ عملنا مقرون بالحكمة. أما إذا قلنا

بعدم وجود القانون، وأنّ المؤثر وُجد بنفسه، وكذلك الأثر من دون وجود علاقة بين المؤثر والأثر، ومن دون أن يكون الأثر قد جاء عن طريق المؤثر؛ فلا معنى عندئذ أن نقول «إن المصلحة هي التي أوجبت أن يكون الأمر على هذه الشاكلة». فالمصلحة تكون فقط بعد أن تنعقد العلاقة بين الأشياء، وكذلك الحكمة. أما إذا لم تنعقد العلاقة بين الأشياء فلا أثر للمصلحة والحكمة.

فهم ـ أي أصحاب هذه النظرية ـ يقولون: إن الله إذا لم يفعل الأمر هكذا فيلزم من ذلك الهرج والمرج؛ والسؤال: كيف يأتي هذا اللزوم؟ فما معنى الهرج والمرج إذا كنّا نقول أننا لا نبلغ النتائج عن طريق الوسائل، وأن كل نتيجة يبتغيها إنّما يوجدها من أي وسيلة شاء!

على أي حال، لا يمكن لهذه النظرية أن تكون صحيحة. هم يقولون ـ وقد قال ذلك كثيرون ـ إننا إذا ما أذعنّا بأن لهذا العالم قانوناً، وهذا القانون قطعي فينبغي لنا أن نعدّ قدرة الله وإرادته محدودتين.

ليس الأمر كذلك أبداً. ولإضاءة المسألة نعرض أولاً مثالاً حول الإنسان لكي تتضح المسألة فيما يتعلّق بالله.

يحصل في بعض الأحيان أن تمتنع عن فعل معين وذلك تبعاً لمحدودية قدرتك ممّا يحول بينك وبين ذلك الفعل. سأضرب مثلاً من الأعمال الحسنة، حيث ترغب أن تكون عالماً من الطراز الأوّل في هذا العالم، بيدَ أن قدرتك وإرادتك لا تسمحان لك بذلك، لأنك لا تستطيع. فأنت ـ مثلاً ـ لا تستطيع من خلال سني عمرك أن تُحيط بجميع علوم الدنيا.

فأنت إذن لا تُبادر لهذا الفعل بسببٍ يعود إلى محدودية قدرتك.

أما الذي يحدث في مواضع أخرى أن بمقدورك أن تفعل فعلاً معيناً بيدَ أنك

ترتدع عنه لكمال روحيّ تحظى به بحيث تمتنع عنه بدافع هذا الكمال.

ومثال ذلك الإنسان العادل، فالإنسان العادل الذي يتمتّع بملكة التقوى يمتنع بفعل تقواه ويرتدع بهذه الملكة عن الفعل المشين.

إننا جميعاً وفي جميع المستويات والدرجات نحظى بملكة التقوى بل قد نحظى بملكة العصمة أيضاً حيال بعض الفعال. ولكن ليس بمعنى أن قدرتنا محدودة على اجتراح هذا الفعل، ولا بمعنى أنّ هناك مانعاً خارجياً يعوقنا عن اجتراحه، وإنّما يعود السبب إلى السمو الذي بلغته روحنا، فبموجب هذا السمو الروحي لا يصدر ذلك الفعل، بل يصدر ما يعاكسه؛ فبموجب السمو الروحي يتسم الحديث الذي يصدر منّا بالصدق لا بالكذب.

والسؤال الآن: مهما كانت ملكة التقوى التي نحرزها على هذا الخط، ومهما بلغت درجة العدالة التي نتمتع بها، ومهما صارت درجة العصمة التي نبلغها ـ والمقصود من ذلك أنّ حسن الفضائل يتبدى لنا بشكلٍ من الوضوح بحيث يفضي بنا عملياً إلى عدم ارتكاب الرذيلة حتى مرّة واحدة في عمرنا ـ فهل معنى ذلك أننا نتجه صوب المحدودية دائماً؟ لا يحصل في عمرنا أن ندع أيدينا في النار ولو مرّة واحدة؛ لماذا؟ لأننا أدركنا وضوح القضية في أقصى درجات الإدراك وعرفنا أننا إذا ما وضعنا أيدينا في النار فستحترق ونتألّم، ونحنُ ـ إلى ذلك ـ لنا رغبة بحياتنا.

وعلى المنوال ذاته لا نقدم في حياتنا كلّها ولو مرّة واحدة على أن نرمي بأنفسنا في النار أو في بئر، فهل معنى ذلك أن قدرتنا محدودة على ارتكاب هذا العمل؟ أم أن روحنا بلغت درجة من السمو؛ وأنّ علمنا صار بدرجة من الوضوح بحيث يمنعانا عن فعل ذلك، ولكن ـ مرّة أخرى ـ لا بمعنى محدودية قدرتنا بل بمعنى أننا نحن الذين لا نفعل؟

تعكس هذه الحالة ذروة اختيارنا وإرادتنا.

إن نظام الوجود كما هو عليه هو النظام الأحسن والأجمل، وإن علوّ ذات الخالق هو الذي يوجب وجود مثل هذا النظام. إنه لن يوجد أبداً غير هذا النظام الموجود فعلاً، ولكن ليس بمعنى أن قدرة الله محدودة، بل بمعنى أن علوّ ذات الخالق هو الذي يوجب طبيعة الموجود الذي يكون الصادر الأوّل عن ذاته[1]، وما هو الصادر الثاني والثالث، وهكذا حيث يجري نظام الخلقة والوجود.

ومن المدهش أن السيد شريعتي نفسه الذي يتمسّك ـ في إثبات رؤيته ـ بآيات القرآن، يذهب إلى أن قوله [سبحانه]: «سنّة الله في الذين خلوا من قبلُ ولن تجد لسنّة الله تبديلاً»[2] تختص بسنةِ الله حيال العباد، فالله يتبع سنّة لاتتغيّر حول العباد في طبيعة الثواب والعقاب.

ثم يتساءل عن سبب ذلك، ليجيب: «لأنّه إذا كان غير ذلك فسيكون قبيحاً على الله تبارك وتعالى».

إن ما يحصل وفق هذه الرؤية، أنه إذا كان لله سنة، وكانت هذه السنّة لا تتغيّر فإن ذلك ينافي حرية مشيئة الله وهو منافٍ أيضاً لكمال قدرته. وإلّا ما الفرق بين أن تكون ـ السنّة التي لا تتغيّر ـ بشأن العباد أو بشأن غير العباد.

إن السيد شريعتي يذعن ـ وينبغي له أن يذعن ـ أنه من المحال على الله أن يدفع بعبدٍ مطيع إلى جهنّم، ويذهب مكانه بعبدٍ خاطئ مثقل بالخطايا إلى الجنّة، كأن يدفع ـ والعياذ بالله ـ بعلي بن أبي طالب إلى جهنّم ويذهب بأبي جهل إلى الجنّة مكان علي بن أبي طالب.

---

(١) ليس المقصود من «الأوّل» الأوّل الزماني. (٢) الأحزاب: ٦٢.

فأنت الذي تذهب إلى أن هذا محال على الله، فقد حدّدت إذن قـدرة الله ومشيئته!

ولكن كلّا، فليست هذه محدودية. فالله يعمل وفق العدالة، والله لا يظلم ولن يظلم، وسنّته العدالة. ولكن ليس بمعنى أن يعمل في إطار محدّد بحيث يكـون هناك ما يحدّ من فعله. فالكلام لا يدور حول المانع، بل حول مقتضى ذاته.

وما تقتضيه ذاته العلوية وما تستوجبه هو هذا ـ العدل ـ لا غير، لا أن إرادته تستوجب أمراً آخر، ولكن هناك ما يحدّها.

والحقيقة أنّه لا يمكن إنكار قانون العلّية العام، بل لا يمكن إنكـار حـتى قانون السنخية بين العلّة والمعلول. ومع أن العلوم أعيد تأسيسها خلال القرنين والثلاثة القرون الأخيرة على أساس المسائل الحسّية والتجريبية، حـيث أنكـر أولئك الذين أقـاموا مـعيارهم عـلى الحسّ والتـجربة وحسب؛ أنكـروا العـلّة والمعلول بحق. وقالوا ـ وحق ما قالوه ـ: إذا ما أردنا أن نفصل بالأمور عـلى أساس الحسّ والتجربة فلا ينبغي لنا أن نؤمن بقانون العلّة والمعلول.

ولكن الذي حصل أن الإنسانية لم تـذعن لهـذه الفكـرة بـعد ذلك، لأنّـها لا تستطيع أن تحدّ مفاهيمها الذهنية في إطار ما تحصل عليه مباشرة عن طريق الحواس؛ وما يبلغها عن طريق الطبيعة مباشرة.

إن لذهن الإنسان سلسلة من المعاني الانتزاعية، حيث يصوغ وفـق هـذه المعاني الانتزاعية قانوناً كلياً عامّاً للعالم.

وهذا كلّه صحيح، بيدَ أنا نتحدّث ـ الآن ـ وفق مرتكزات أصـحاب تـلك النظرية.

نظرية العلّامة الطباطبائي

ترى ما الذي يمكن أن يقوله أولئك الذين يؤمنون بقانون العلية العام وقانون ضرورة العلّة والمعلول؟

للسيّد الطباطبائي بحث في تفسير «الميزان» حيال المعجزة. ومع أنه لم يلج بعض أبعاد البحث لأنه لم يرد ذلك أو لسبب آخر، إلّا أن بحثه اتسم بالشمول في المحصلة الأخيرة.

لقد توفّر (العلّامة الطباطبائي) في بحثه على ذكر مبانٍ هي ذاتها التي ذكرها من سبقه، ولكن غاية ما في الأمر أنه استند إلى آيات القرآن أكثر، بحيث استخرج جميع تلك المسائل واستنبطها من آيات القرآن.

لقد ذهب ـ سماحته ـ إلى أنه لا يمكن إنكار المعجزة وفاقاً لما صرّح به القرآن الكريم. والقرآن قد آمن بقانون العلّية العام.

أجل، الأمر كذلك، فالقرآن نفسه تمسّك به. فعندما يريد الله أن يذكر لنا آياته، تراه يقول على سبيل المثال: إنّ الله بعث بالمطر لكي تُنبت لكم الأرض نباتاً.

وعندما يريد الله أن يبيّن حكمته، فهو يفعل ذلك بمنطق الأسباب والوسائل، ولا يقول: وأيّ قيمة للأسباب والوسائل أمامي؟ كلّا، بل يذكر على الدوام بأنه خلق الشمس والقمر والنجوم والرياح والأمطار وسخّر جميع ذلك لنا. ومن الواضح أن هذا المنطق يُقيم وزناً لما تحظى به هذه الوسائل من تأثير وأثر وخصائص، حيث وضعها للإنسان بما تحمل من خواص ولحاجة الإنسان إليها.

يؤمن السيد الطباطبائي أن لكل شيء في الطبيعة قانوناً لا يتخلّف عنه، بيدَ أنه يشير إلى وجود فرق ما بين العلّة التي نألفها عن طريق العادة وبين العلّة

الواقعية؛ إذ قد لا تكون العلّة التي عدّها العلم البشري علّة؛ هي العلّة الواقعية، بل هي غطاء فوق العلّة الواقعية.

وعلى هذا فإنّ العلوم الإنسانية هي أيضاً تسير في طريق التكامل، فكلّما تقدّمت يكتشف الإنسان بأن ما كان يظنّه علّة ليس بعلّة، فيصير أكثر دقّة في معرفة العلّة.

أسوق للحالة مثالاً عادياً. عندما كان الإنسان ينظر في العصور السحيقة كان يرى أنه إذا أريد للطفل أن يولد فلابدَّ أن يتمّ ذلك عن طريق الأُنثى والذكر، إذ يتم الاتصال بينهما ليثمر ذلك عن وجود الطفل.

لقد رأى الإنسان أن هذه الأُمور متقاربة، إذ هناك رجل، وهناك امرأة، وأنّ هذين الاثنين يتواصلان [جنسياً] فيما بينهما.

على هذا الضوء ذهب ذلك الإنسان إلى أن وجود الأب شرط، وكذلك وجود الأمّ ورحم الأمّ، والاتصال فيما بينهما شرط آخر. ولم يكن يتخيّل أن بعض ما يظنّه شرطاً يمكن أن لا يكون شرطاً. ثم اتضح فيما بعد أن عملية الاتصال ليست شرطاً واقعياً. إذ يمكن أن تؤخذ النطفة من الخارج وتودع في الرحم. وهكذا فإن عملية الاتصال المباشر التي كنّا نعدّها شرطاً، لم تعد كذلك، وليس لها دخل في إنجاب الطفل.

وعندئذٍ صرنا نتصوّر أن علّة إنجاب الطفل هي وجود نطفة الرجل، ورحم المرأة وبيضتها، وأن هذه علّة تامّة، ولكن ما لبث أن سجّل العلم الإنساني بأنّ الرحم بالخصائص والكيفية التي هي عليها ليست شرطاً لازماً. إذ من الممكن تهيئة الشروط الموجودة بالرحم في الخارج، بحيث تكون موائمة لنمو النطفة من زاوية تهيئة ما تحتاج إليه من حرارة وغذاء خاص وغير ذلك ممّا كان ينهض به

الرحم. وهكذا بدا أنّ وجود رحم المرأة ليس شرطاً لازماً لإنجاب الطفل.

وكلّما ازدادت دقّة العلوم يبدأ ـ الإنسان ـ يصرف النظر عمّا كان يعدّها شروطاً، وبتساقط الشروط يتضح أنّ الشرط الواقعي لوجود الطفل لا يتمثّل حتى بأن تكون نطفة الرجل بهذه الخصوصية ونطفة [بيضة] المرأة بتلك الخصوصية، وإنّما ينبغي أن يتوفّر فعل وانفعال خاص طبيعي وكيميائي.

فمن الممكن ـ أن يصل العلم البشري ـ إلى أن وجود خلية الرجل بتلك الكيفية، وخلية المرأة بهذه الكيفية، ما هما إلّا سبب لإيجاد شرط آخر، بحيث إذا ما وجد ذلك الشرط، لا يعدّ بعدئذ لا وجود المرأة شرطاً ولا وجود الرجل، ولا رحم المرأة ولا صلب الرجل.

وبحسب تعبير السيد (....) فإنّ هذه التغييرات التي تطرأ [على الفهم الإنساني] هي برمّتها تغييرات في استنباطنا وفهمنا، وليست تغييراً في القانون الطبيعي. فالقانون الطبيعي كان هكذا منذ البداية، وسيبقى كذلك إلى الأبد، وغاية ما هناك أنّ استنباطاتنا وفهمنا هو الذي يتغيّر.

ولما لم يكن [العلّامة الطباطبائي] يريد أن يتحدّث بلغة الفلسفة في هذا المقام، تراه يستدلّ بما جاء في القرآن من آيات بشأن «القدر» كي تكون مؤيّداً لما ذهب إليه، مثل قوله: «قد جعل الله لكل شيءٍ قدراً». فهذا «القدر» ليس كميّاً بحيث تكون بحجم كذا ـ مثلاً ـ. كلّا، بل هو يعني أنه وضع كلّ شيء في نطاق مرتبة من الوجود، وان تقوّم أي شيء بعلّته؛ بزمانه؛ بمكانه وبعلته.

إن لكلّ شيء في هذا ـ الوجود ـ قدراً، وله مقام معلوم في هذا العالم لا يتخلف عنه.

ثمَّ في سورة «الطلاق» آية حيال التوكل كان [العلّامة الطباطبائي] يتمسّك

بها كثيراً في الدرس، مع أنّها تريد أن تذكر أمراً خلاف القانون العادي. والآية: «ومن يتوكّل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره» فلا مانع لأمر الله ولا رادع. ثم يقول بعد ذلك: «قد جعل الله لكلِّ شيء قدراً»[1]، فالله [سبحانه] يوجد كل شيء على قدره وبقدره، فما يريده الله يكون بقدره، وينجزه عن طريقه المعلوم.

ففي عين الوقت الذي يفعل فيه الله ما يشاء، فهو لا يفعل شيئاً خارج قدر ذلك الشيء. «وإن من شيءٍ إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدرٍ معلوم»[2]؛ فلا نوجد ما نوجد إلّا بقدر محدّد.

المعجزة حكومة قانون على آخر

والخلاصة التي ينتهي إليها السيد الطباطبائي والآخرون في هذا المضمار أنّه ليست هناك معجزة خارجة عن نطاق القانون الطبيعي الواقعي؛ لا القانون الذي يعرفه البشر؛ فالقانون الذي يعرفه الإنسان قد يكون هو نفسه قانون الطبيعة وقد لا يكون.

ولكن التوسل بذلك القانون؛ أي كشفه والهيمنة عليه والاستفادة منه، يقترن بنوع من القدرة الغيبية ما وراء الطبيعة. وهذه النقطة تحتاج إلى إيضاح ينبغي لي أن أوضّح فكرة أخرى لم يعرضها ـ السيد الطباطبائي ـ لكي يتّضح الأمر؛ وإن كنت أسجّل أن بحثنا هذا اليوم اتسم بشيء من التعقيد وربّما صار أكثر غموضاً. والنقطة التي أعنيها ذكرها السيد شريعتي، ولكن لإثبات مدّعاه لا لإثبات هذه الفكرة.

والنقطة التي أعنيها تتمثّل في أن هناك فرقاً في العالم بين نقض قانون ما وبين

---

(١) الطلاق: ٣.   (٢) الحجر: ٢١.

هيمنة قانون على قانون آخر. على سبيل المثال (وما أسوقه هو مجرّد مثال) هناك من بين القوانين الاجتماعية والاعتبارية قانون يرتبط بالجانب المالي. فمرّةً تنقض هذا القانون ولا تعمل به أساساً، بل تفعل ما يخالفه، وتارة أخرى تعمل خلاف هذا القانون ولكن من دون أن تنقضه، بل تستفيد من مادة قانونية أخرى.

لو افترضنا أنك أنشأت مؤسسة معينة، وأنت تعرف أن على كل مؤسسة إذا حقّقت ربحاً، أن تدفع مبلغاً معيّناً للجمارك، وآخر كضرائب وهكذا. بيدَ أنك تعرف في الوقت ذاته أن أي مؤسسة تتحرّك بصورة مؤسسة خيرية ستكون معفاة من الجمارك والضرائب. فتأتي عندئذ لتحوّل مؤسستك إلى مؤسسة خيرية، حيث تقوم بذلك فعلاً وتحوّل جزءاً من المؤسسة إلى الخدمة الخيرية، فتخرج من القانون السابق لتدخل في نطاق قانون آخر.

إن هيمنة وتسلّط قانون على قانون آخر هو غير مسألة نقض قانون معيّن. يذكرون لهذه الحالة مثالاً هو مثال جيد، فحواه أن للبدن قوانين معينة من جهة التركيبات والأجهزة، وعندما يريد الطبيب أن يستفيد من القوانين البدنية والمادية فلا مفرّ له من الاستفادة من هذه القوانين.

ولكن ثَمَّ في الوقت نفسه مجموعة أخرى من القوانين الروحية[1] والنفسية في الإنسان التي تم الكشف عنها، بحيث يمكن أن تترك حالة نفسية أثرها على البدن [المادي] أحياناً. على سبيل المثال يمكن لمريض أن يلمس في روحه نشاطاً آخر على أثر التلقين الجيّد الذي يتلقاه، بحيث تترك حالة النشاط والحيوية الروحية هذه أثرها على بدنه وبالعكس. فحالة يأس روحي تفضي إلى بطء حالة الجسد،

(١) ليس من الضروري ـ هنا ـ أن نعدّ الروح أمراً ما وراء طبيعي أو لا، إذ لا كلام في وجود مثل هذا القانون.

فتبطل الأثر الإيجابي الذي ينبغي لدواء معين أن يتركه على البدن، وقد تـقتله أحياناً.

ولكن هل معنى ذلك أنه لا حقيقة للقوانين الطبية أو أنها ليست قطعية؟ كلّا، هناك حقيقة للقوانين الطبية، وهي قطعية، ولكن ثَمَّ دخلٌ لعامل آخر غير العامل الطبي؛ هو العامل النفسي.

في الكتب التي أُلّفت في هذا المجال ـ وهي كثيرة جدّاً تتعدّى الكتاب والكتابين ـ مسائل كثيرة من هذا القبيل؛ حتى في الكتاب الذي مرّ ذكره؛ كتاب «إثبات وجود الله».

ويعدّ كتاباً جـيّداً ذاك الذي ألّـفه كـاظم زاده ايـرانشـهر بـعنوان «العـلاج الروحي». وأنتم تعرفون أنّ العلاج الروحي أمر متداول منذ القدم، وهناك قصص تنقل في هذا المضمار؛ فهو حقيقةٌ لا مجال لإنكارها.

ولكن ليس معنى ذلك ـ أي إثبات ووجود العلاج الروحي ـ أنّ القـوانـين الطبّية غير جزمية وأنها ضرب من الكذب، فـالقانون الطـبي صـحيح بـحسب مسارات البدن.

أما إذا جاء العالم النفساني واستفاد من العامل النفسي في معالجة مرض بدني، فإنّه قد استفاد من عامل آخر، متمثّلاً بالعامل الروحـي، وذلك مـن زاويـة أنّ للقوى الروحية ضرباً من الهيمنة والحكومة ونحواً من التسلّط على القوى البدنية، بحيث تصيّر القوى البدنية وتجعلها في خدمتها.

وحين يكون الأمر كذلك فستُوقِف ـ القوة الروحية ـ تلك القوة التي تنشط على شكل مرض، أو أنها تحرّض قوّة أخرى باتجاه إسباغ السلامة على البدن وتنشطها بأكثر من الحدّ المألوف.

يطلَق على هذه الحالة حكومة وهيمنة القوى الروحية على القوى البدنية.

والقوانين العلمية التي نعرفها عن هذا العالم هي مثل القوانين التـي يـعرفها الطبيب عن البدن. وهي قوانين صحيحة؛ وإلّا هل نستطيع أن ننكر بأن هذا العالم بتمامه هو ـ على الأقل ـ بمثابة موجود حي؟ أي هو مثل الروح والنفس التي لها السلطة على العالم؟ طبيعي يؤمن بعضهم أن الأمر كذلك جزماً.

وعندئذٍ تغدو القوانين الطبيعية هي تلك الأشياء التي نشخصها لجسد هـذا العالم [عالم الوجود] وبدنه.

من أين لنا [أن ننفي] وجود حالات روحية تقع أحياناً للعالم [الوجودي] برمّته يكون لها السلطة والهيمنة والحكومة على هذه القوانين الطبيعية الموجودة؟

طبيعي أن حكومة تلك (الحالات الروحية) ليس بمعنى نـقض القـوانـين الطبيعية، بل بمعنى أن تلك الحالات تهيمن على هذا القانون، وتستفيد من هذا القانون، ولكنه هو [أي النبي] الذي يستفيد من هذا القانون الطبيعي.

والمعجزة هي أن يكون للشخص الذي يقوم بها صلة بالروح الكلية للعالم [أي للوجود] بحيث يتصرف عن طريق ذلك الاتصال بالروح الكلّي بقوانين هذا العالم. وتصرفه لا يعني أنه نقض القانون، بل يعني الهيمنة عليه.

فعندما يصير القانون رهن سلطته وتحت تصرفه يتصرف به عـلى خـلاف مساره العادي؛ ولكن ليس بخلاف القانون نفسه.

هذا ضرب من البيان والتوضيح؛ عليَّ أن أذعن بأنّه جاء مختصراً ومجملاً، حيث سأعرض في الجلسة القادمة تفاصيل أكثر، إن شاء الله.

الفصل الثالث

نظريات المعجزة.. مناقشة تفصيلية

كان بحثنا حول المعجزة وخرق العادة، وهي المسألة التي تعدّ تقريباً ـ بل تحقيقاً ـ من المتواترات، فكلّ نبي ظهر وادّعى الرسالة كان مدّعٍ للمعجزة أيضاً، ولم يكن بوسعه أن يسكت عنها. ربّما يتعاطى البعضُ مع البعد المنطقي في الأديان فقط؛ أي يتعامل مع المسائل التي تتطابق مع المنطق البشري العادي المألوف، ويغضي عن تلك التي لا تتسق معه، على حين لا يمكن التبعيض، فنقبل بعض المسائل التي جاءت بها الأديان لأنّها تنسجم مع علمنا ومنطقنا ونرفض مسائل أخرى.

فإذا ما قبلنا فعلينا أن نقبل المنظومة بكاملها مرّة واحدة، وإذا ما رفضنا فعلينا أن نرفض الجميع؛ إذ لا يجوز أن «نؤمن ببعضٍ ونكفر ببعض». نحن نلحظ أنه إلى جوار جميع المسائل المنطقية التي يحفل بها الإسلام (أكرّر بأن ما أعنيه هي المسائل التي تتوافق مع منطق البشر) هناك في القرآن جزماً ويقيناً مسائل لا تنطبق مع المنطق البشري العادي المألوف الذي يطلَق عليه وصف المنطق العلمي.

الوحي الذي بحثنا فيه هو من هذا القبيل، وكذلك المعجزات ـ بوصفها آية ودليلاً على صدق الرسالة ـ هي كذلك من حيث التفسير والتعليل.

لقد أشرنا في الحديث السابق إلى أجزاء من بحث المعجزة، وفي جلسة اليوم

نتطرق لأقسام أخر.

ذكرنا أنّه يمكن القول بشأن الوحي أنه أمر فوق بشري كما يمكن أن يقال عنه أيضاً أنه أمر بشري؛ وهذه النقطة تستفاد من القرآن نفسه. أما أنه غير بشري، فلما نعتقده من عدم وجوده لغير الأنبياء والأولياء، إذ أوضح القرآن أن الوحي بهذه الحالة والكيفية بحيث يتلقى الإنسان تعاليم من الغيب عن غير طريق الحواسّ والمعلومات الظاهرة ويبلّغها إلى الناس، لا تكون إلّا لهؤلاء؛ فمن الثابت أن هذا يختص بهم وحدهم. فعندما نقول أن الوحي بشري، معناه أنه لا وجود له في الإنسان العادي.

وقد أشرنا إلى أن الوحي ظاهرة «بشرية» لجهة أنه لا يتغاير من حيث الحقيقة والماهية مع ضرب من ضروب الهداية والإلهام موجود عند بقية الناس وإن بدرجة ضعيفة جداً جداً، بل ثَمَّ درجة منه موجودة حتى في الحيوانات والنباتات، بل في الجمادات أيضاً بحسب تعبير القرآن.

فالقرآن يعبِّر عن هذه الحالات بالوحي وبالهداية معاً. ولكن غاية ما هناك أن الدرجة القصوى من درجات الوحي هي تلك التي تختص بالأنبياء.

ما أبتغي قوله أنّ الأمر نفسه يسري تماماً حيال المعجزة ـ وهي نفسها الأمر الخارق للعادة ـ؛ إذ المعجزة أمر ما فوق بشري وبشري في آن معاً. فدرجته ما فوق البشرية هي تلك التي نطلق عليها اسم المعجزة، الكرامة وخرق العادة، وذلك في درجة ما نقله القرآن الكريم عن الأنبياء، حيث لا توجد هذه الدرجة للآخرين، أو لا نستطيع إثبات وجودها على أقل تقدير.

إنّما نريد أن نقول أن هذا الفعل هو الآخر من نوع ومن سنخ بعض الأمور البشرية التي يمكن أن توجد في جميع الأفراد بنسبة وأخرى، ولكن بدرجات

ضعيفة جداً.

ينبغي لي أن أُمهّد لذلك بمقدّمة إذا لم أذكرها سيبقى بحثنا ناقصاً، وهذه المقدّمة هي بحث قرآني، أي لابد أن نستفيد من القرآن نفسه في البحث عن هذه المسألة.

نظريتان حيال آلية المعجزة

١ـ المعجزة فعل الله المستقيم

ينسب القرآن الكريم إلى الأنبياء معجزات قاموا بها. والسؤال الذي يطرح نفسه ـ وهذا بحث برز قديماً بين علماء الاسلام ـ هو: هل المعجزة هي فعل الله المباشر، أم هي فعل الله ولكن على يد النبي؟ ومعنى أن المعجزة «بيد النبي» أنّه (أي النبيّ) ليس أكثر من وسيلة وآلة ظاهرة لا دخل لها. ففي معجزة موسى ـ مثلاً ـ حيث يلقي عصاه التي تتحوّل إلى ثعبان، يمكن أن نقول مرّة أنَّ حال موسى مثلنا تماماً، حيث لم يزد دوره على أن يلقي بالعصا بعد أن أُمر بذلك ـ ورمي العصا لا يحتاج إلى مهارة وفن ـ وعندما ألقى عصاه جاء دور قدرة أخرى مغايرة لقدرة موسى ـ ولنطلق عليها «القدرة الإلهية» ـ بدّلت العصا إلى ثعبان.

وبذلك لا صلة لما حصل بموسى. وهؤلاء يستدلّون بخوف موسى وفراره حيث قيل له: «لا تخف».

وكذلك يمضي الحال بالنسبة للمعجزات التي فعلها كلّ نبي من الأنبياء. فبالنسبة إلى عيسى الذي صنع من الطين كهيئة الطير ونفخ فيه فصار طيراً بحسب ما ينص القرآن، لم يتجاوز دوره أن أخذ شيئاً من الطين وصنعه على شكل الطير، وهذا ما نستطيع أن نفعله نحن أيضاً. أما أن يصير الطين طيراً أم لا فهو أمر لا يعني عيسى، وإنّما هو من اختصاص القدرة الأخرى [القدرة الإلهية].

الأمر يشبه حالة طفل لديك لا يستطيع أن يأتي بشيء، غير مقدّمات بسيطة جداً، فتطلب منه أن ينجز تلك المقدمات لتنهض أنت بأداء الأعمال غير البسيطة ممّا لا يرتبط أداؤه بقدرة الطفل.

وفي هذه الحالة يستطيع كل من يراقب المشهد أن يدرك بأنّ ما قام به الطفل هو أمر يسير جدّاً.

٢ـ المعجزة فعل النبي بإذن الله

في النقطة المقابلة تقف النظرية الثانية التي تذهب إلى أنّ هذا الأمر حصل بقدرة موسى وعيسى وإرادتهما؛ وبقدرة وارادة كل صاحب معجزة من أصحاب المعجزات. فلصاحب المعجزة قدرة خارقة للعادة وإرادة استثنائية يستطيع أن ينجز بهما ما يريد؛ طبيعي «بإذن الله» بحسب التعبير القرآني. فالله هو الذي وهبه هذه القدرة تماماً مثل أي شيء آخر في الوجود له قدرة، حيث يكون قد استمد قدرته هذه من عند الله.

ولكن الفارق ـ مع النظرية الأولى ـ أن هذه القدرة الخارقة للعادة تعود إلى نفس النبي وروحه وبالتالي تعود لشخص النبي ذاته.

فالله فوّضه مثل هذه القدرة والإرادة القوية، وهو الذي يريد للشيء أن يصير فيصير، لا أن فعل عيسى ـ كمثال ـ يقتصر أن يصنع الطير من الطين وحسب، دون أن يكون لإرادته دخل. كلّا، وإنّما فحوى الأمر الإلهي إليه: افعل هذا الشيء وأرده، فقد أعطيناك مثل هذه القدرة والإرادة القوية، التي تستطيع بموجبها أن تفعل هذه الفعال.

هنا رؤيتان، إذ آمن عدة بالنظرية الأولى وأطلقوا على ذلك فعل الله، حيث قسّموا الأفعال بين الله وغير الله، وذهبوا إلى أن الأفعال البسيطة هي أفعال العبد،

والعظيمة أفعال الله. فصناعة الهيئة والنفخ [في حال عيسى] هما فعل العبد، أما إعطاء الروح فهو فعل الله. وضرب البحر بالعصا [بالنسبة إلى موسى] هو فعل العبد، وأما انفلاق البحر والوضع الذي انبثق عن ذلك فهو فعل الله، حيث لا يقدر العبد على مثل هذا. بل يدّعي هؤلاء أنه إذا ما أراد أحد أن ينسب مثل هذه الفعال العظيمة إلى عبد من العباد فهو مشرك، لأنّه نسب فعل الله إلى عبد.

أما الفريق الثاني فيذهب إلى أن المعجزات هي فعل الأنبياء، فالقرآن يدلّ على ذلك، كما توجبه أيضاً الاعتبارات العقلية. أما إذا قلنا غير ذلك فلن يحتاج هذا الفعل إلى تفسير وتعليل علمي بعد ذلك. ولا معنى للشرك وأمثال ذلك في هذا المساق، بل هو عين التوحيد. فإذا ما ذهب إنسان إلى أنّ للبشر قدرة مستقلّة إزاء قدرة الله، فهو مشرك من دون أن يؤثر في ذلك أن تكون هذه القدرة بسيطة (كما تذهب إلى ذلك النظرية الأولى) أو عظيمة.

فإذا ما قلت أن لعيسى قدرة في عملية النفخ مستقلة عن قدرة الله، وإرادة مستقلّة عن إرادته، بحيث يستطيع أن يفعل ذلك بدون إذن الله، فأنت مشرك.

أما إذا اعتقدت بأن عيسى أحيى الميت بإرادته وأنه هو الذي وهب الحياة إلى الهيئة الطينية، ولكن الله هو الذي فوّض مثل هذه القدرة إلى عبده[1]، فإن هذا هو عين التوحيد، وعين قدرة الله، وعين إرادته.

الآيات التي استند إليها الفريق الثاني

لقد استند المنتمون إلى الفريق الثاني إلى آيات القرآن، ومنطقهم أنّ القرآن نفسه نسب المعجزات إلى شخص النبي، ولكن مع التركيز دائماً على قاعدة «بإذن

---

(١) وحتى بعد أن فوّض إليه، فإنّ التفويض الإلهي ليس معناه أن يهب [القدرة، الإرادة] ثم يعتزل جانباً، فبإرادة الله تتحرّك إرادة النبي، ولكن الله أراد لهذا الفعل أن يتم من مجرى إرادة النبي.

الله». فالنبي يفعل ولكن بإذن الله.

ففي منطوق هذه النظرية، ليس الله هو الذي يفعل المعجزة، بل النبي. ومعنى كلمة «بإذن الله» أساساً أنك أنت الذي تفعل ولكن بإذني، إذ هي تدل صراحة على انك الذي تفعل بيدَ أني أنا الذي أردت؛ وأردت أن تتم هذه المسألة بفعلك.

سأقرأ عليكم بعض هذه الآيات. يقول الله (تعالى) في سورة «المؤمن» مثلاً: «وما كان لرسول أن يأتي بآيةٍ إلّا بإذن الله»[1]. فعندما يريد أن ينفي الاستقلال عن الأنبياء، وأن لا يُظن بأن بوسعهم أن يقوموا بكل ما يريدون من عند أنفسهم، بل كل ما يقومون به هو بإذن الله؛ تراه يفعل ذلك بما تنص عليه الآية من قوله: «وما كان لرسول أن يأتي بآيةٍ إلّا بإذن الله».

في آية أخرى يذكر حيال السحر وما شابه في قضية هاروت وماروت: «فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه». ثم يوضّح أنه حتى هذه الفعال لا تكون إلّا بإذن الله ورضاه، حيث يقول [سبحانه]: «وما هم بضارين به من أحدٍ إلّا بإذن الله»[2] ومن دون إذن الله ورضاه لا يمكن لأولئك أن يلحقوا الضرر بأحدٍ.

وبشأن السيد المسيح عيسى بن مريم، يقول (تعالى) في سورة «آل عمران»: «ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآيةٍ من ربّكم» والمعجزة هي: «اني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله».

لقد استفاد بعضهم النقطة المقابلة للمعنى المذكور آنفاً، حيث قالوا «فيكون طيراً بإذن الله» أي أعادوا «بإذن الله» على «فيكون طيراً» ليستنتجوا بأن صناعة

---

(١) المؤمن: ٧٨.

(٢) البقرة: ١٠٢.

الهيئة الطينية والنفخ هما من صنع موسى، أما صيرورة الهيئة الطينية طيراً فهو فعل الله؛ حيث يقول [عيسى عليه السلام] عند صيرورة الطين طيراً: «فيكون طيراً بإذن الله» أي أنه ينسب الفعل إلى الله.

ولكن لهذا الوجه جواب. فأوّلاً: إن كلمة «بإذن الله» تشير بنفسها إلى أن الفعل إذا كان فعل الله فمن الخطأ أن تستخدم بعدئذ كلمة بإذن الله. وثانياً: إن «بإذن الله» تشمل جميع الموارد في قوله: «أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله»؛ فبإذن الله أصنع الطير، وبإذن الله أنفخ فيه، وبإذن الله يصير طيراً، ذلك أن كل ما أفعله والنتيجة التي أحصل عليها هي جميعاً بإذن الله.

والأكثر من ذلك أن الجملة التي تليها توضّح الأمر كاملاً، حيث قوله: «وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله»[1]. فهنا ينسب الفعل إلى نفسه بمنتهى الصراحة، ولكن يذكر أنه يفعل ذلك بإذن الله.

الآية الأخرى التي يمكن الاستفادة منها بالتلميح، هي: «وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً»[2]. فالآية تُشعر أن نزول الملائكة أو رؤية الله بذلك المعنى الذي يدّعيه الأنبياء (بديهي هذه الرؤية لا تتم بالعين) هما فقط ممّا يليق ببعض الأفراد لا كلّهم.

ومعنى ذلك أن النفوس ليست متساوية بل هناك نفوس خاصة لها هذه الأهلية والجدارة. وهذا أيضاً فيه دلالة على أن لنفوس الأنبياء درجة ومقاماً خاصين؛ بموجبه يتلقون الوحي ويرتبطون بالملائكة، وتصدر عنهم أيضاً فعال معجزة.

---

(١) آل عمران: ٤٩.

(٢) الفرقان: ٢١.

لقد عرضت هذه الأفكار كمشروع رؤية. وأعود للقول أن في هذا المجال نظريتين تذهب الأولى إلى أن صاحب المعجزة هو الذي يفعل المعجزة بإذن الله. ومعنى ذلك أن روحه ونفسه وإرادته وقدرته واسطة.

وفي النقطة الأخرى تقف النظرية الثانية التي ترى أنه لا مدخل في المعجزة لقدرة الإنسان وإرادته.

وإذا ما آمنا بذلك فلا تبقى ثمّة موضوعية للمسائل التي أريد أن أطرحها هذا اليوم. ولكن لما كنت أعتقد ـ كما يعتقد بذلك أيضاً كثير من علماء الاسلام ـ أن في المعجزة مدخلاً لقدرة الإنسان وإرادته؛ وأن هذه القدرة مع أنها خارقة للعادة إلّا أنها قدرة إنسان، وهذه الإرادة مع أنها خارقة للعادة إلّا أنـها إرادة انســان، وأن الإنسان هو الذي بلغ هذه الدرجة؛ لمّا كنت أؤمن بذلك كلّه فعندئذ يكون لبحوثي الآتية موضوعيتها.

أما إذا تمَّ الاستناد إلى المبنى الذي لا يرى للإنسان أساساً أي دخل فـي المعجزة، فعندئذ لا تحتاج المعجزة لأي تفسير وتعليل. فلا أنا ولا غيري نستطيع أن نأتي بتفسير وفق ذلك المبنى، بحيث نفعل ذلك على ضوء الإيمان بوجود نظام علمي؛ نظام فلسفي لهذا العالم يقوم على أساس العلّة والمعلول.

فمع الإذعان لتلك النظرية ـ التي لا تـقيم وزنـاً لإرادة الفـاعل وقـدرته ـ لا مناص للقول بأنه لا وجود لنظم في هذا العالم على شكل واقعية حقيقية؛ ولا وجود له بصورة ضرورة لا مفرَّ منها، وإنما غاية ما هناك أنـنا أطـلقنا وصـف «النظم» على سلسلة من الحوادث التي رأيناها تتوالى بعضها وراء بعض، ومن ثَمَّ لا يحصل أي شيء إذا ما سرت في الواقع عكس القضية، كما يحصل عند المعجزة ـ بحسب منطق هذه النظرية ـ.

فما نظم العالم بالشكل الذي نراه الآن إلّا محض عادة أرادها الله، فالله هو الذي رغب أن يكون الوجود هكذا، وإذا ما شاء أن يغيّر فلا أحد يستطيع أن يحول دون مشيئته؛ وإذا ما قلنا خلاف ذلك، ففيه تحديد لإرادة الله.

يمضي منطوق هذه النظرية بالقول: إننا لم نرَ حتى الآن في هذا العالم أن حيواناً يولد من قطعة صخر، ولا فرق في إطار العلاقة الواقعية والنظم الواقعي بين أن يوجد البعير من نطفة بعير أو أن ينبثق من قلب الجبل!

وفق هذا المنطق يتم التنكر لجميع الحسابات والمعادلات من الأساس، ولن يكون ثَمَّ مجال للبحث مع هؤلاء.

إن علينا أن نتجه إلى تلك الفكرة لننظر فيما إذا كان نظم العالم ومعادلاته وحساباته قابلة للإنكار أساساً أم لا؟ إذا أذعنا أنها قابلة للإنكار فعلاً، فعندئذٍ ليس هناك فرق بين المعجزة وغير المعجزة، وأما إذا رفضنا ذلك المنطق، وآمنا ـ كما أشرت لذلك سابقاً ـ بوجود نظام للعالم، فلا مفرَّ من الإيمان بقدرة الأنبياء وإرادتهم في مضمار المعجزة، كما يحكي ذلك ظاهر القرآن أيضاً.

أشرنا أيضاً إلى وجود مثال لذلك في الإنسان بصورة عامّة ولو انها أمثلة بسيطة جدّاً، أما الدرجة العليا للحالة فهي توجد عند الأنبياء. وفي هذا المجال أرشدكم إلى المجلّد السادس من تفسير «الميزان» الطبعة العربية؛ المجلد الحادي عشر أو الثاني عشر من الطبعة الفارسية (لأنّ كل مجلّد من الطبعة العربية صار في مجلّدين من الترجمة الفارسية)؛ وبالتحديد إلى المسائل التي طرحت في ظلال قوله (تعالى) من سورة المائدة: «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم من ضل إذا اهتديتم»[1]. فمن بين ما تطرحه الآية، أنه حتى لو ضلّ الناس جميعاً، فليس

---

(١) المائدة: ١٠٥.

من الضروري أن يضل الإنسان، بل بمقدوره أن يحفظ نفسه بالاعتماد على نفسه.

وفي سياق هذه الآية توفّر السيد الطباطبائي على عرض بعض المسائل في مجال النفس سأعرضها لكم باختصار.

من الكتب الأخرى: الكتاب القيّم الذي ألّفه المرحوم كاظم زاده ايرانشهر[1]، بعنوان «العلاج الروحي». فالمؤلف يعتقد أنه بالامكان إنجاز كثير من العلاجات البدنية عن غير طريق الطب، وبواسطة القوى الروحية، حيث ذكر لذلك أصولاً ومقدّمات تعدّ مفيدة لبحثنا.

سأعرض لكم أولاً جوانب ممّا ذكره السيد الطباطبائي، ثم انتقل إلى إشارات ممّا ذكره كاظم زادة.

رؤية العلّامة الطباطبائي

ينطلق السيد الطباطبائي في دراسته من بحث نفسي. فهو يذكر أنّ الإنسان بوصفه إنساناً يدرك «الأنا» من بين ما يدرك؛ إذ هو يدرك نفسه بصيغة «أنا» من «الأنوات». أما بشأن ماهية تلك «الأنا» فهناك نظريات مختلفة.

ربّما كان يتصوّر في البداية أن «الأنا» هي هذا البدن والهيكل، فعندما يقال «أنا» فمعناه هذا الهيكل. وربما تصوَّر أخرى بأن «الأنا» هي عملية التنفس هذه، حتى قيل إنّ «النفس» مشتقة من كلمة «نَفَس» كما «الروح» من مادة «ريح»

(١) سمعتم اسمه كثيراً؛ له عدد كبير من المؤلّفات، كما أن له أفكاراً خاصةً. كاظم زاده ايراني مكث في أوربا ـ ويبدو أنه في السويد ـ منذ أربعين سنة. لقد عاش هناك مثلما يعيش الدرويش أو كما يعيش الإنسان الراهب، حيث له في حياته الشخصية أصول خاصة انتخبها لنفسه.

إنه عالم روحي، وفي الوقت الذي يثق كثيراً برؤاه وأفكاره تراه يستند إلى أفكار العلماء المعاصرين وإلى العلوم الراهنة.

بيدَ أنه في ذاته عالم روحي، يستند كثيراً إلى أقوال وأفكار العلماء الروحيين في أوربا.

بمعنى الهواء، لأنّ الإنسان الأوّلي كان يدرك وجوده من بين ما يدركه من الأشياء التي تعدّ غير محسوسة نسبياً، أو يقلّ الاحساس بها، هو هذا «النَفَس» فالحياة تعني التنفّس؛ ومعنى «أنا» ـ أي معنى هذا الكائن الحي ـ هو هذا النفس الذي يأتي ويخرج من الرئة.

وربما تصوّر الإنسان أن هذا «النفس» وتلك «الأنا» هي الدم الذي يجري في عروق بدنه، لذلك يقال للدم «نَفْس» في اللغة العربية.

ألا يقولون الحيوانات ذات النفس السائلة؟ إن هذا الارتباط الوثيق بين المفردتين يحكي ما يعتقد به الإنسان من أن ما يقال له «نَفْس» و«أنا» هي أمر واحد مع الدم.

كما أن لهم أقوالاً وأقوالاً أخرى في تحديد معنى «الأنا» والمراد منها.

وفيهم من أنكر أن يكون معنى «الأنا» التي أدركها هو النَفَس أو الدم أو مجموع أعضاء البدن أو تلك الذرات التي يعنيها بعضهم فيما يذهب إليه من أنّ «أنا» هي تلك الذرات التي انتقلتُ عبرها من نطفة أبي إلى رحم أمّي، وعندما أقول «أنا» فإن شخصيتي تعني تلك الذرات؛ فإنها تلك الذرات التي تقول «أنا».

وثَمَّ من ذهب إلى أن شخصيتي [شخصية الإنسان] هي شيء مستقل غير هذا الكيان البدني، وغير ذرات النطفة، وغير الدم، وغير هذه العناصر التي تحدّثوا عنها.

أما ماذا تكون «الأنا» في الحقيقة، فهذا أمر لا يدخل في بحثنا، إنما الذي له صلة بالبحث، أن الإنسان يدرك «الأنا».

النقطة الأخرى التي يذكرها السيد الطباطبائي تتمثّل في أنّ الإنسان ينعطف إلى نفسه عن الانشغال بالأمور الخارجية، في حالات استثنائية غير عادية، كما في

الاضطرابات والشدائد التي تنزل في حال الخوف الشديد، أو الانفعالات التي تمرّ به في الفرح الشديد.

من الطبيعي أن للإنسان عناية بالعالم الخارجي؛ وهناك حوادث تطرأ على الدوام تدفع بالإنسان أن يبدّل ميله ـ بحسب الاصطلاح المعاصر ـ من الخارج إلى الداخل، حيث تغدو تلك القوة التي كانت تتجه صوب الخارج متجهة نحو الداخل. وما يحصل في الأوقات الاستثنائية الحرجة هذه أن الإنسان يحسّ بأشياء تتبدى أمامه ولا وجود لها في الخارج.

هذه الحالة تتأكّد أكثر وتزداد في الشعوب الأكثر توحشاً والأكثر بدائية، فالإنسان من هذه البيئة يتجسّم أمام ناظره شبح أحياناً، أو يسمع صوت، وعندما يبحث عنهما في الخارج لا يجد لهما أثراً. وهذه الحالة هي التي صارت منشأً لأن يعتقد الإنسان بالجن أو الهاتف.

إن هذه الحالة موجودة لدى الإنسان دائماً، وقد أضحت مبدأً لأن يتصور الإنسان ويُخيّل إليه ـ باللحظة التي ينتقل فيها إلى هذه الحالة ـ وجود موجودات غير «أنا» المادية، وغير الأشياء المادية التي يعرفها كالجن والهاتف.

والمثال الآخر هي مسألة النوم والرؤيا، إذ يحس الإنسان عندما تعطل حواسه الظاهرية؛ ويرى في عالم الرؤيا أشياء، بغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه الرؤى خاضعة للتعليل من وجهة نظر العلم الحديث أم لا.

لقد دفعت هذه الحالة العلماء لفكرة؛ فحواها أنه ربّما كان هناك نوع من الصلة بين عدم توجه الإنسان لداخله من جهة وتوجهه لهذا الداخل من جهة أخرى، وبين هذه الأمور. فعلى سبيل المثال لاحظوا أن الإنسان عندما يتوجه إلى داخله في حالات الخوف يستمع إلى صوت، وكذلك عندما تتعطّل حواسّه في المنام تنفتح

أمامه بوابة إلى عالم آخر.

عند هذه النقطة بالذات انبثقت أفكار الرياضة وأمثالها؛ وأن بمقدور الإنسان أن ينتبه إلى داخله بإرادته الخاصة وبقدرته الشخصية وليس بتأثير عالَمٍ [جوٍّ] غير اختياري مثل النوم أو الخوف، لينظر ـ عندما ينتبه إلى داخله ـ ماذا يكتشف من دنياه الداخلية [الباطنية، الذاتية]، مما أرسى قواعد الرياضة أمام الإنسان.

ثم يكتب بأنه لا مجال لإنكار أن هذه الحالات التي تبرز للإنسان مؤقتاً تبرز بصورة حالةٍ إراديةٍ دائمة ومستمرة لبعض أفراد البشر ممّن سلك طريق الرياضة والزهد ومال إلى الداخل ـ بحسب الاصطلاح المعاصر ـ عاكفاً على نفسه منصرفاً عن الشواغل الخارجية، بل حائلاً بين طاقاته الوجودية وبين أن يستهلكها في اللذائذ والتوجهات الخارجية، منكبّاً على صنوف الرياضات.

فما يكون مؤقتاً للآخرين، يكون دائماً وإرادياً لهؤلاء [أو ماكثاً مكثاً معتدّاً به بحسب تعبير السيد الطباطبائي في الميزان ـ المترجم].

والذي يؤكّده السيد الطباطبائي أن لا مجال للريب في وجود هذه الحالات ولا مكان للشك فيها، فهي حالات واقعية بصرف النظر عن مصدرها وحقيقتها، بحيث لا يسعنا أن ننكر وجود أشخاص في العالم ظهرت لهم حالات معنوية من خلال الولوج في دنيا الرياضة والزهد.

فمن الثابت أن هذه الحالات موجودة سواء أكان منبثقها داخل الإنسان نفسه أو من خارجه، وسواء أكان منشأها الجن والشياطين أو الإلهامات الربّانية والملائكة. فأيّاً ما كان المصدر والمنشأ فمن الثابت المقطوع به أنَّ الإنسان يحسّ داخله بهذه الحالات إثر ما يمارسه من أعمال الزهد والرياضة.

بل إن للسيد الطباطبائي نفسه وقائع مدهشة على هذا الصعيد، حيث أمضى

مدّة في هذا المسلك، إذ يحصل وأن يذكر بعضها أحياناً (ولكن بمقدار قليل)، وأحياناً ينقل وقائع مدهشة تثير عجبه أيضاً.

من بين ما ينقله، قوله: حصل لي مرّة بعد الصلاة أن سمعت طرقاً على الباب. عندما رحت أفتح الباب رأيت إنساناً ولكن بصورة شبح، كان هذا الشبح وكأنّه لم يحل بيني وبين الجدار الموجود في الطرف الآخر [كناية شفافيته]. صافحني الشبح، فسألته: من أنت؟ أجاب: أنا ابن الحسين بن روح[١].

أشرتُ إلى أنه لا ينبغي لكم أن تشكّوا في وقوع مثل هذه الحالات للإنسان، مهما كان أصلها والأساس الذي تقوم عليه.

يضيف السيد الطباطبائي: عندما رجعت إلى الحالة العادية صرت أبحث في كتب الرجال، ولكن مهما بحثت لم أعثر فيها على أحدٍ سجّل بأنَّ للحسين بن روح ولداً، برغم كثرة الكتب الرجالية للشيعة.

وهكذا بقي الأمر غامضاً بالنسبة لي إلى أن صدر كتاب عباس اقبال المعنون «بيت آل نوبخت»[٢]، وقرأتُ الكتاب فرأيته يشير إلى أن للحسين بن روح ولداً شابّاً توفّي في حياة والده وهو شاب.

لقد اطلعت شخصياً على نظائر هذه الحالة وقعت لأشخاص لا أشكّ أبداً في صدقهم، ولا أتردّد بحصول هذه الحالات لأفراد البشر؛ ممّا يعدّ خرقاً للعادة حقّاً.

---

(١) الحسين بن روح هو أحد الأربعة الكرام الذين شغلوا منصب السفارة عن الإمام المهدي (عليه السلام) في عصر الغيبة الصغرى التي امتدت بين ٢٦٠هـ - ٣٢٩هـ. وهؤلاء السفراء هم على التوالي: عثمان بن سعيد العمري، محمد بن عثمان بن سعيد العمري، الحسين بن روح وعلي بن محمد السمري [المترجم].

(٢) يعدّ هذا الكتاب كتاباً شاملاً عن أسرة آل نوبخت، والحسين بن روح أحد النوّاب الأربعة هو من بيت آل نوبخت.

واقعة أخرى

ثمّ وقائع كثيرة من هذا القبيل لأحد الأصدقاء الموجودين الآن، ممّن أكنُّ لهم احتراماً كبيراً. لا أذكر اسمه لأني على يقين بأنه لا يرضى.

ممّا ينقل من هذه الوقائع ما يذكره من قوله: عندما كنت في الكاظمية كان هذا الطفل (وقد أشار إلى ولده الذي كان عندئذ في السابعة عشرة من عمره تقريباً) في السنتين من عمره، حيث كان بمقدوره أن يأكل الطعام، وقد أصيب بحمّى، عندما حملت الطفل إلى الطبيب كان يتذرع ويطلب تناول البطيخ وهو ممنوع عنه للحمى التي أصابته. من كثرة إلحاحه وما أصابني منه بادرت إلى ضربه بشدّة على ظهر كفّه.

عندما فعلت ذلك أصبت بحالة مذهلة من السوداوية والكآبة والحزن عرفت أن سببها يعود إلى ضربي الطفل. فرحت ألوم نفسي وأحدّثها بأنَّ هذا طفل وهو الآن مريض ولا يدرك أن أكل البطيخ لا يناسبه الآن. وهذا الأمر لا يحتاج إلى عقوبة.

مضيت وأنا على هذه الحالة من الكدر والأذى النفسي، فوقعت عيناي من بعد وأنا على الجسر، على الناس متحلقين حول جهاز التلفزيون الذي كان قد دخل المدينة للتو (أشير إلى أن صاحب الواقعة بلغ في المدارس الرسمية إلى الصف الجامعي الأوّل، ثم ذهب إلى قم للدراسة حيث يعدّ الشوط الذي قطعه في الدراسات القديمة جيّد جدّاً).

عندما رأيت الناس متحلّقين حول جهاز التلفزيون رحت أُفكِّر مع نفسي عمّا بلغته قدرة الإنسان وتطوّره، فهذا شخص يتحدّث من نقطة معينة والجهاز يريه إلى الناس في نقطة أخرى.

انتهت القضية، وقد مضيت بحالتي التي عليها من الكدورة والأذى النفسي؛ مضيت بالطفل إلى الطبيب وأعطاه وصفة الدواء. لقد ظلّت تلك الحالة من الكدورة النفسية تلازمني حتى وصلت إلى مدينة كربلاء.

مضيت أحد الأيام إلى الحرم [الحسيني] لأتوسّل، بيدَ أن نفسي كانت مدلهمة بحيث لم أرَ فيها الاستعداد للدخول إلى المرقد، فقرّرت أن أجلس في الصحن، وقد كان الوقت قُبيل الظهر. أمضيت نصف ساعة وأنا جالس، فرأيت وكأن الجو صار غائماً، ثم انقشعت الغيوم، وعندئذ لاحظت ان وضعي قد تحسّن وانشرح صدري. عندما تبدّلت حالتي النفسي إلى السعة والانشراح دخلت الحرم ـ وأديت الزيارة ـ ثم قفلت عائداً إلى البيت.

في عصر اليوم نفسه حضر أحد الأشخاص إلى كربلاء بسيارته الشخصية (ممّن كان يعرفه ويكنّ له الاحترام ويعتقد به حيث كان كاسباً في بغداد)، وقال لي: لماذا كانت حالتك سيئة هكذا قبل ظهر اليوم؟ ولماذا كنت كدراً جداً؟ عندما رأيتك على هذه الحالة التي أنت فيها مضيت إلى حرم الإمامين الكاظمين متوسّلاً إلى الله أن يكشف عنك هذه الحالة.

إنني شخصياً لا أشك في وقوع هذه الحالة. والآن أعود إلى صاحب الواقعة الذي قال بعد أن سمع من صاحبه ما سمع: سبحان الله! كنت وأنا على جسر بغداد أفكِّر فيما بلغه الإنسان من تقدّم ورُقيّ بحيث يتحدّث أحدهم في نقطة معينة، وإذا بصورته وصوته ينعكسان في نقطة أخرى. وهذا الذي حصل لصاحبي وحدّثني به أهم من ذاك، ففيما أنا جالس في الصحن [الحسيني] بكربلاء في حالة نفسية سيئة وإذا بإنسان عادي يطلع على حالتي التي أنا عليها وهو في بغداد، من دون أن يكون مزوّداً بالوسائل والأدوات، ثم يتحرّك لكي يرفع أسباب الحالة عنّي.

لم يعد هناك شكٌ من وجهة نظري الشخصية بوقوع هذه الحالات للبشر ولا بوجودها. ومن يريد أن يؤمن بهذه الحالة عليه إمّا أن يلج هذا العالم بنفسه مدّة من الزمن ليرى فيما إذا كان سيشهد مثل هذه الحالات والوقائع أم لا. أو أن يخالط بعض الأفراد ممّن ولج هذا العالم وان ينظر إلى هؤلاء نظرة صدق بحيث يصدق ما يقولونه له عندما ينقلون له ما يقع من هذه القضايا.

يدخل السيد الطباطبائي في عداد الأشخاص الذين لا يشكّون بأنه لو أن انساناً انعطف مدّة صوب العالم الذي يُطلق عليه العالم الداخلي [الباطني، الذاتي، النفسي] فستقع له مثل هذه الحالات والوقائع؛ ولا أظن أن ثَمَّ اليوم من يشكّ بهذا. ولكن غاية ما في الأمر أنهم يفسّرونها على أساس أنها تنبثق من داخل ذات الإنسان ونفسه، ولا يذهبون إلى وجود أساس لها فيما وراء الروح والنفس.

وإلّا فهم لا يذهبون إلى كذب جميع من يدّعي حصول هذه الحالات ووقوعها. بل تجد أنه حتى الأوربيين فيما ذهبوا إليه بشأن الرسول الأكرم في العصر الأخير، راحوا يقولون أن نبي الإسلام إنسان صادق فيما يقول، مع أنهم لا يذعنون إلى مفهوم النبوة الذي نؤمن به نحن. فليس في حياته ما يشير ـ معاذ الله ـ إلى الحيلة والكذب، وأن ما يقوله [من قرآن ووحي] هو من اختراعه ومن عند نفسه. كلّا، بل هو يرى حقّاً موجوداً أمامه يلقي عليه هذا الكلام، بيدَ أنه يظن ان هذا يأتيه من عالم آخر مع أنه ليس إلّا انعكاساً من شعوره الباطن ليس أكثر.

وهكذا نجد أن مثل هؤلاء الأفراد لا ينكرون حتى وجود مثل هذه الحالات عند الأنبياء. وفي كتاب «محمد خاتم الأنبياء» ينقل السيد شريعتي [محمد تقي] عن «درمنغام» المعروف أن هذا هو رأيه بالنبي الأكرم، وقد اطلعت شخصياً على الرأي ذاته في كلام كثير من الأجانب.

لقد أشار السيد الطباطبائي إلى أفكار أخرى خلال بحثه ولكني سأعزف عن ذكرها لعدم أهمّيتها ولأنها لا تتصل ببحثنا. بيدَ اني سأذكر فكرة واحدة فقط كنت قد سمعتها منه مباشرة، حيث نجد الآن أن الاصول والمرتكزات التي تطرح الآن بشأن علم التنويم المغناطيسي تتطابق مع المباني العلمية والفلسفية التي يتبناها.

فبشأن العلّة فيما تتركه الرياضة من أثر على روح الإنسان بحيث تهبها هذه القدرة على أن تمارس أفعالاً خارقة للعادة؛ فإن ذلك لا يعود إلى العمل بنفسه. وبعبارة أخرى ليست للعمل نفسه هذه الخاصيّة، بحيث أن أثر التعذيب والإيلام يفضيان إلى هذه النتيجة. كلّا، وإنّما الذي يحصل في عملية الارتياض وما يماثلها، هو انعطاف الإنسان من العالم الخارجي صوب العالم الداخلي، والذي يبرز على أثر هذا الانعطاف والتوجّه من الخارج إلى الداخل، هو حصول ضرب من اليقين والإرادة لمثل هذا الإنسان، وكان هذا الإنسان يلقن نفسه بنفسه تدريجياً في أنه ينبغي له أن يكون هكذا. وبعد أن يتوفّر على العلم واليقين ويحصل عليهما سيكون كما يريد أن يكون.

ما يؤمن به السيد الطباطبائي أن بمقدور الإنسان بعد أن يحصل على ذلك العلم والإيمان هو أن يفعل ما يريد، انطلاقاً من ذلك العلم والإيمان. فإذا ما حصلنا على هذا اليقين والإيمان وتوفرنا عليهما بطريقٍ ما، وشئنا ـ نحن الجالسين هنا ـ أن نقفز نحو الأعلى فسيكون بمقدورنا ذلك حقاً. بيدَ أن المشكلة ان هذا الإيمان [واليقين] لا يتوافران فينا.

ومعنى ذلك أن كل شيء يكمن في القدرة العلمية للإنسان، وهو يتوقف على أن يحصل الإنسان على هذا اليقين، والنية وعلى هذا الإيمان.

ولكن هذا الإيمان لا يوجد في الإنسان جزافاً بل هو بحاجة إلى أسس ومبانٍ.

وفي كل الأحوال فإنَّ الأساس فيما تتركه الرياضات من أثـر عـلى روح الإنسان ونفسه يكمن فيما يحصل عليه من علم ونيّة، فبوجود هذا العلم وطلوع هذه الارادة في وجوده يصير إلى تلك الحالة. فذلك الأثر يبرز بوجود الإرادة.

ثم ينعطف السيد الطباطبائي على نقل شواهد على هذا المطلب من الأخبار والأحاديث؛ وهي شواهد كثيرة. وما نراه في كلام المـعاصرين يـرتد إلى هـذا الكلام.

من بين تلك الأحاديث الخبر المعروف الذي ينقله «ايرانشهر» فـي كـتابه [العلاج الروحي]، حيث جاء في الخبر: «ذُكر عند النبي صلّى الله عليه وآله أنّ عيسى بن مريم كان يمشي على الماء. فقال النبي: لو زاد يقينه لمشى على الهواء»[1].

وفي الحديث المعروف جاء عن الإمام الصادق(عليه السلام) قـوله: «مـا ضعف بدن عمّا قويت عليه النيّة»[2]. فلا يظن الإنسان أن بدنه عاجز عن إنجاز ما قدرت عليه النية، فإذا ما تحققت النية والإرادة عند الإنسان فـستكون للـبدن القدرة على إنجازه. فالشرط هو أن تكون هناك إرادة.

من الحديث المعروف الذي فسّره الفقهاء تفسيراً فقهياً ـ وهو تفسير صحيح أيضاً ـ استفاد ـ السيد الطباطبائي ـ مفهوماً آخر. ففي ذلك الحديث الذي يـعدّ متواتراً بين الشيعة والسنة، يقول النبي الأكرم: «إنّما الأعمال بالنّيات»[3].

معنى الحديث فقهياً أن حسن العمل وسوءه يتبعان حسن النية وسوءها، فإذا ما كانت نية الإنسان حسنة كان عمله حسناً، وإذا ما كانت سيئة كان عمله سيئاً.

---

(١) البحار، ج٧٠، ص١٧٩.

(٢) أمالي الصدوق، ص٢٩٣.

(٣) الوسائل، ج١، ص٨.

أما السيد الطباطبائي فقد أراد أن يستفيد من الحديث مفهوماً فحواه أن عمل الإنسان يرتبط واقعاً بالنية من كل جهة؛ فأي فعل يتوفّر الإنسان على نيّته، فهو يتوفّر أيضاً على القدرة على ذلك الفعل.

هذه خلاصة لبحث السيد الطباطبائي. وقد ذهب ـ سماحته ـ بهذا الشأن إلى أن انصراف الإنسان عن الخارج مؤقتاً يستوجب ظهور حالة نفسية مؤقتة، في حين يُفضي الانصراف الدائم والإرادي الذي يتحرّك فيه الإنسان وفق برنامج محدّد؛ يفضي إلى ظهور حالات دائمة في الإنسان، وقد عدَّ أنّ سرّ القضية يكمن في طلوع العمل والإرادة في وجود الإنسان[1].

أما بشأن ما ذكره السيّد «ايرانشهر» فإذا كان السادة راغبين فسنتوفر على بحثه في الجلسة القادمة. فهذا بحث روحي يرتبط بالمسائل الروحية، وبنظري لا يخلو من الفائدة.

المداخلات

● أشرتم ـ فضيلتكم ـ إلى فرضيتين بشأن المعجزة، الأولى: أن نقول إن جميع هذه الأعمال هي من الله مباشرة ولا دور للنبي في ذلك أبداً. الثانية: أن للنبي دوراً فيها ولكن بإذن الله. أرى أن هناك فرضية ثالثة يعدّ طرحها ضرورياً، وقد أشرتم إليها. وفحوى هذه الفرضية أن نقول أن النبي هو الذي قام بهذه الفعال ـ المعجزات ـ صرفاً حتى من دون إذن الله. فهناك في داخل الإنسان قوى تدور حيالها بحوث تفصيلية، ونحن نستطيع أن نستمد هذه القوى من داخلنا؛ بحيث

---

(١) يراجع البحث في المجلّد السادس من «الميزان»، ص١٧٨ ـ ١٩٤، حيث جاء في ظل الآية (١٠٥) من سورة المائدة، تحت عنوان «بحث علمي»، إذ تطرق السيد الطباطبائي للفكرة في إطار تسع نقاط [المترجم].

نستطيع أن نقول بأنَّ هذه القوى تنبع من داخلنا.

نحن الآن قادرون على الكلام، فنقرّر أن ننطق بكلام معيّن، ثم نؤدي الجملة أو أن لدينا قوى نقوم بإدراكها تدريجياً، تؤهّلنا لإدراك الأمور من بعد.

ظهرت هذه القوى في وجود الإنسان تدريجياً على أثر السير التكاملي للموجودات. ولكن غاية ما يتم بحثه علمياً الآن أن لكل إنسان من أفراد النوع الإنساني مثل هذا الاستعداد بالقوة، إلّا أن هذه الاستعدادات تقوى إذا ما مرّ الإنسان وهو في أولى مراحل الطفولة بتجارب حياتية بحيث يتمّ الاستفادة من هذه المسارات العصبية والفعلية والانفعالية وتنشيطها، بحيث يستطيع أن يدرك مسائل كثيرة من خلال ذلك.

فإذا ما كان هناك إنسان له إدراك موسيقي بحيث يفهم الموسيقى على نحوٍ جيّد ويصير موسيقيّاً جيّداً، فإن ذلك يعود إلى أن تلك المسارات العصبية في المجال العصبي استقرّت بصيغة بحيث قويت على نحوٍ جيّد. أما ذلك الإنسان الذي يفتقد مثل هذه القدرة على الإدراك الموسيقي فإن ذلك يعود إلى عدم مروره بتجربة تفضي إلى تقوية تلك المسارات العصبية الخاصة، بحيث لم تتفتح ما يطلق عليها بالقنوات، فاضمحلت تدريجياً وراحت تضعف مثل أي عضو آخر لا تتم الاستفادة منه.

فللإنسان بالقوة مثل هذه الاستعدادات بحيث يستطيع من خلالها أن يدرك ما يزيد على إدراك الإنسان العادي. وتفعيل هذه الاستعدادات يتوقّف على طبيعة التجربة التي يمرّ بها الإنسان، فإذا ما وقع على مسار من تجارب الحياة فيستطيع أن يدرك تلك المسائل.

إن أولئك الذين يشاهدون في المنام رؤيا صادقة ويطلون على الأمور من بُعدٍ ولكن بشكل مباشر، هم من هذا النمط من الأفراد الذين نمت هذه الاستعدادات

في وجودهم وتفتحت.

إن الرياضة وانعطاف الإنسان نحو الداخل يهبان الإنسان فرصة في أن يعمل أكثر في نطاق ضرب معين من المسارات العصبية، وأن يستخدم ذهنه وينشطه أكثر بهذا الاتجاه، وعندئذ تزداد قدرة إدراكه أكثر بإزاء محيطه والمسائل الخارجية.

والأنبياء هم على هذه الشاكلة، فقد نمت استعداداتهم وتفتّحت بسبب طراز حياتهم الخاص، ومن ثم صارت لهم القدرة على إدراك مجريات بيئتهم. وعلى هذا الضوء يمكنهم أن يستمدوا مجريات من محيطهم لها وجود فعلي، بحيث يقال أن لا صلة لهذه العملية ولا ارتباط لها بالله لكي نقول إنّ الله هو الذي أودع هذه القدرة، إنّما كانت عندهم هذه الاستعدادات بالقوة، فاستخدموها.

يمكن الإجابة عن هذه الفرضية ـ وتفسيرها ـ على ضوء الاعتقاد الذي نحمله ونحن نؤمن بمقتضاه أن كل قدرة في داخل الطبيعة ناشئة عن الله. ومن الثابت أن هذه صيغة من صيغ البحث.

بيدَ أني أريد منكم أن تطرحوا المسألة بصيغة يغدو البحث معها استدلالياً، بحيث إذا لم نكن نؤمن بالله (لا أن نقول إن كل قدرة هي من عنده، فشلال المياه الذي يتدفّق هو من قدرة الله، وإن جميع هذه الأنظمة والقوانين أودعت من قبله، ومن ثَمَّ فإنّ هذا الاستعداد هو ـ سبحانه ـ الذي أودعه في الإنسان). فكيف يتسنى لنا حلّ المعضل؟ وهذه صيغة أخرى من صيغ البحث غير الصيغة الأولى.

ففي البحث الأوّل نقول إن لله نفسه هذه القدرة الخاصة التي وهبها النبي، وإذا شاء سلبها منه. أما في صيغة البحث الثاني فقد يدّعي أحدهم أن هذا هو استعداد النبي الذي استخدمه وأن الله لا يستطيع أن يسلبه منه، فهو الذي وظّف ذلك الاستعداد، وقام بما قام.

أرجو أن تتطرقوا لهذه الفرضية أيضاً حتى يصار للبحث حولها.

الأستاذ مطهري: بشأن ما عرضته أردت له أن يكون مدخلاً للبحث ليس إلّا. فما ذكرته من أنّ المعجزة هل هي فعل الله المباشر أو فعل النبي وفعل الله بواسطة النبي؛ أي هي فعل الله بحيث يكون هو الذي أوجد مثل هـذه القـدرة والإرادة في النبي؛ إن ما طرحته ـ تحت هـذه العـناوين ـ أردت له أن يكـون مدخلاً إلى البحث، لأني لو طرحت أفكار البحث من دون ذلك المدخل، لكان أحدهم قد اعترض مباشرة بأن الكلام الذي تذكره حيال المعجزة يرتكز إلى أنها فعل النبي، والحال أن المعجزة هي فعل الله، ومن ثَمَّ فإن طرح البحث ـ بـهذه الصيغة ـ خطأ من الأساس.

وما تفضّلتم بذكره ـ الخطاب إلى السائل ـ يتحرّك في هذا المسـير. وهـو موجود حتى في بحوث السيد الطباطبائي، وموجود في الجملة في بحوث كاظم زاده أيضاً، وإن كان الأخير لم يقصد أن يبحث حيال الأنبياء.

أما السيد الطباطبائي والآخرون فقد ذكروا جميعاً أنّنا عندما نقول بوجود مثل هذه القدرة للنفس، فما هو الفرق عندئذٍ بين المعجزة التي تصدر من عند الأنبياء، وبين الفعال خارقة العادة التي يقوم بها مرتاض من المرتاضين؟ سنعود لبحث هذه النقطة فيما بعد.

أما بشأن التعابير التي استخدمتموها ـ الخطاب لصاحب المداخلة ـ فـهي تعابير تحتاج إلى التوضيح. قلتم إنَّ للإنسان استعدادات، ونحن نقول أيضاً إن في البشر استعدادات. فلا كلام في ذلك. ولكن ينبغي لنا أن نفهم من مجموع الآثار التي تظهر فيما إذا كان يمكن لهذا الاستعداد الموجود في الإنسان أن يكون استعداداً مادياً أو هو ضرب من الاستعداد الروحي غير المادي؟ ثَمَّ فرضية تذهب إلى أن هذا الاستعداد هو استعداد مادي كما حصل ذلك لأولئك الذين آمنوا بـالحركة

العصبية أو الحركة المغناطيسية ـ ومنهم كاظم زاده ايرانشهر ـ فهؤلاء يذهبون إلى أنه على أثر قوة الإرادة تنبث من مخ الشخص صاحب الإرادة نوع من الأمواج الخاصة، وهذه الأمواج يمكن أن تؤثّر على بدن الإنسان نفسه، كما يحصل في حال تلقين مريض ليشفى من دون أن يتناول الأدوية العادية، كما يمكن أن تترك أثرها أيضاً على شيء آخر (شخص أو شيء ثالث).

يؤمن «ايرانشهر» بهذه القضية ويذهب إلى أن لها حقيقة، فهو يذكر أنه بمقدور إنسان أن يكون في هذه النقطة مثلاً ثم يقوم بتوجيه جسمٍ في ذلك المكان والتحكّم به من خلال إيقافه أو تحريكه، نظير أجهزة الرادار التي رأيتموها في المعرض، حيث تقوم بالتحكّم وبتوجيه السيارة الموجودة على الأرض، وهذا ما أصبح مألوفاً في كل مكان.

طبيعي يشار في القصص إلى أنّ بعض المهراجات أو المرتاضين له القدرة حتى على إيقاف القطار بإرادته. ولا أدري فيما إذا كان ذلك صحيحاً أم لا. أما في الأعمال الصغيرة فقد رأيت ذلك بنفسي. مثال ذلك ما يحصل في تحضير الأرواح، فليس الأمر تحضير أرواح، إنما هناك قدرة روحية، لأننا نرى ـ أن الإنسان المعني صاحب الإرادة ـ يحرّك الطاولة وهو هنا. وهذا ما رأيته بنفسي.

لم أكن أصدق ذلك في البداية، وكنت أقول أن في الأمر حيلة ما، كأن يحرّك الطاولة باليد، بيد أني اطمأننت أن الأمر ليس كذلك، وأن مثل هذا الإنسان يحرّك الطاولة بشكل عادي، وأن بمقدور كثير من الناس أن تكون لهم مثل هذه القدرة.

فهو يأمر روحاً من الأرواح، ثم يرجو من شخصٍ معيّن أن يحرّك الطاولة بهذا الاتجاه أو ذاك [أمام الحضور] حيث رأيت ذلك ـ منه ـ مباشرة. لقد رأيت أن الطاولة تتحرّك فعلاً، ومهما دققت في المشهد لم أعثر على يدٍ تمسّها وتقوم بهذا

الدور أبداً. بل كان يفعل أكثر من ذلك عندما يأمر الروح التي ترتبط به أن تستجيب [لما يطلبه الآخرون] حيث ارتفعت الطاولة شبرين عن الأرض من الجهة التي كنت فيها، وليس من الجهة التي كان بها ذلك الشخص. أو أنه كان يطلب منّي أن أنوي في داخلي أن تتحرّك الطاولة بجهة معينة، ثم يأمر أن تتحرّك الطاولة بالجهة التي نويتها وأضمرتها بداخلي ـ فتتمّ الحركة بذلك الاتجاه فعلاً.

حقّاً، ما هي ماهية هذه القضية؟ إن أولئك الذين يذهبون إلى تفسير الظاهرة على ضوء أمواج تنتشر لم يكشفوا عن ذلك بصيغة علمية، وإنّما قالوا الذي قالوه كفرضية وحسب. والأكثر من ذلك أن هذه الفرضية قابلة للانطباق على بعض المسائل. ففي قضية الطاولة وحركتها تكون هذه الفرضية قابلة للانطباق من جهة وليست قابلة من جهة أخرى. إذ ربّما كانت هناك حقّاً أمواج تصدر من مخي، وأن هذه الأمواج هي التي تقوم برفع الطاولة، وأن الموج هو الذي يجعل الطاولة تتحرك بالاتجاه الذي نويته وقصدته في داخلي ـ وهذا أمر مدهش حقّاً ـ وليس بالاتجاه الذي يريده هو. إذ لو كانت إرادته هي المعنية بالتحكّم بالطاولة فيجب أن يقصد تحرّك الطاولة بذلك الاتجاه وكذلك أنا، على حين لست أنا صاحب الإرادة، ومع ذلك تتحرّك الطاولة بالاتجاه الذي أفكّر فيه.

إن هذه مسائل نبحث فيها فيما بعد، بل ينبغي أن نبحث فيها.

● كان كلامي يدور حول هاتين النظريتين أيضاً، ففي النظرية الأولى وُهبت الإرادة إلى النبي لكي يفعل ما يريد ويجسّد تلك الإرادة عملياً. أما النظرية الثانية فتذهب إلى أنه ليس أكثر من أداة ما عليه إلّا أن يهيئ المقدّمات، أما أصل الفعل فينجز من قِبل الله.

وما أريده أنه لا هذه ولا تلك، بل [نظرية] ثالثة تقع وسطاً بين الاثنتين، وفق

التوضيح التالي: إن كل نبي صاحب معجزة زوّد بمثل هذا الاستعداد ـ الذي يتواءم مع إنجاز تلك المعجزة ـ لا أنه يفعل ما يشاء وكل ما يريد. على سبيل المثال نجد أن الله أمر موسى أن يلقي بعصاه: «وما تلك بيمينك يا موسى» ولما رآها قد تحوّلت إلى ثعبان «ولّى مدبراً».

وبذلك فإن الله أجاز موسى وسمح له [بمعجزَتيْ] اليد البيضاء والعصا ولا يفعل ما وراء ذلك. كما أنه عندما وصل البحر خوطب في اللحظة ذاتها أن يضرب بعصاه البحر، فينفتح له الطريق.

والمثال الأوضح نسجّله بشأن نبي الاسلام، فمعجزة [النبي صلّى الله عليه وآله] هي الوحي وآيات القرآن، ولكنها لا تتحقّق كلّما أراد ذلك، فقد كانت تمضي عليه مدّة يشتاق إلى الوحي وهو مقطوع عنه، وكان يلبث أحياناً لا يدري ما يفعل بشأن موضوع معيّن إلى أن يأتيه الوحي.

على هذا الضوء إذا ما أردنا أن نشرح حقيقة الوحي بالصورة التي عليها في القرآن، فسنجد أنه لا النظرية الأولى موائمة لذلك ولا الثانية، بل إن الآيات التي توحى إلى النبي تجري على لسانه كلما أراد ذلك، أما تلك التي لا توحي فليست كذلك، بحيث يوحى له كلّما أراد ذلك، أو أن بمقدور موسى أن يفعل كلّما أراد مباشرة.

الأستاذ مطهري: لا يمثّل الجواب الذي تفضّلتم به نظرية ثالثة. أما بشأن النظرية الثانية بالشكل الذي عرضتها فيه وذكرت [أن المعجزة تتم] بفعل قدرة النبي نفسه وإرادته، فلم يكن المقصود أن ثَمَّ قدرة فوّضت إلى النبي. فقد أشرت للنظرية ولم أعرض لتفاصيلها.

وبهذا الصدد فإنَّ التفويض ليس معقولاً بالأساس بشأن الله والمخلوق في أي موجود. فمن الممكن لي أن أفوضك شيئاً موجوداً عندي، أو تفوّضني شيئاً

موجوداً عندك، ولكن معنى هذا التفويض أن الشيء الذي فوّضتك إيّاه قد افتقدته وسُلب مني، وما فوّضتني إيّاه قد سُلب منك.

فنحن ـ أنا وأنت ـ موجودان في عرض واحد، وهذا الشيء إما أن يكون عندك أو عندي؛ فهذا المال أو اللباس إما أن يكون لك أو لي. وعندما تعطيني إيّاه فقد سُلبته.

والموجود في الأخبار والأحاديث الإسلامية ـ وهو كثير في كلام الإمام أمير المؤمنين بالأخص ـ أن ما يملّكه الله لعباده يصير برغم عطائه له أكثر ملكية فيه [فما يعطيه لا ينقص من خزائنه شيئاً] وهذا ما يطلقون عليه بحسب التعبير العلمي أن الملكيات بعضها في طول بعض.

ولكي يوضّحوا المراد يشبهونه بملكية الولد إزاء الأب. فالأب يملك شيئاً في المجتمع إذا ما قيس بالأفراد الآخرين، وهو يعطي في بيته ـ من هذا الذي يملكه ـ إلى أولاده، فيعطي هذا شيئاً وذاك شيئاً آخر وهكذا، فيقول هذا الولد هذا لي، ويقول الآخر ذاك مالي وهكذا. والأولاد هنا بعضهم في عرض بعض، فما لهذا ليس لذاك، والمال الذي لذاك ليس لهذا، ولكن توفر الأولاد على هذه الملكية التي أعطاهم إيّاها أبوهم لا يعني سلب الملكية عن الأب، لأنّ الولد وما يملك لأبيه.

وعلى هذا فإن أولئك الذين يذهبون إلى أن المعجزة هي قدرةٌ وإرادةٌ؛ الله هو الذي وهبها، لا يقصدون بأن الله فوّض [للنبي] نحواً من القدرة والإرادة بحيث يستخدمهما النبي أنّى وكيف شاء، وسواء أراد الله ذلك أم لم يرده. كلّا، بل المغزى من وراء تكرار كلمة «بإذن الله» أنه لابدّ من إرادة الله؛ فأصل العملية وأساسها بيد الله.

إنّما فحوى الكلام يتمثّل بما يلي: عندما يريد [النبي] أن يفعل ذلك العمل

[المعجزة] فهل يهبه الله القدرة والإرادة عليه في تلك اللحظة ذاتها، أو أنه لا قدرة له بالأساس ولا إرادة، فهو لا شيء، والله وحده هو الذي يفعل الفعل، إذ يقول له: افعل هذا ثم انفخ وحسب.

وهكذا يتبيّن بأنه ليس هناك كلام يدور حول قدرة وإرادة مطلقة تكون بإزاء قدرة الله، وإلّا ما أكثر ما يعطيه في «آن» ثم يسلب منه ما أعطاه في «آنٍ» آخر.

إن أحداً لا ينكر في أن [النبي] لديه القدرة في «آن» ما، وهو يفقدها في «آن» آخر. ولكن مع ذلك فالسؤال: هل هو يريد في الوقت الذي ينجز فيه الفعل، أو لا يريد حتى الإرادة أيضاً؟ وهل لإرادته تأثير حقّاً في هذا المجال أم لا؟ بمعنى أن الله أنجز هذا الفعل بقدرة وإرادة هذا العبد.

وهذا ما يعبّر عن وجهة نظرك ـ الخطاب إلى صاحب المداخلة ـ فهذا هو الذي تقوله. ويبدو أنك استفدت من حديثي بأني أريد أن أقول بأن للنبي قدرة في مقابل قدرة الله، وأن الله وهبه قدرة، ثم ترك له الحرية في أن يفعل ما يريد. كلا، ليس الأمر كذلك. وإن جميع المحدّدات التي أردت أن تذكرها في كلامك موجودة في كلمة «بإذن الله» تلك. فتلك القدرة موجودة في «آن» وليست موجودة في «آن» آخر.

تعدّ القصة التي أوردها «سعدي» بشأن [النبي] يعقوب جيدة جداً في هذا المجال. والأمر كما ذكره حقاً، فالنبي والإمام يكون عنده خبر الغيب في حالة، ولا يكون عنده خبر في حالٍ أخرى، بل لا يعرف ماذا داخل بيته.

وتارة يتم له الكشف وتارة لا يتم، إذ يحصل وأن يؤاخذه الله فيسلبه تلك الحالة إثر المؤاخذة.

قال يعقوب: «إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون»[1]، فنظم سعدي في ذلك:

«سأل أحدهم ذلك الذي فقد ولده، أيها الشيخ الطاهر الحكيم شممت ريح قميصه من مصر، فكيف لم تره وهو في بئر كنعان؟». قد شممت ريح قميصه على بعد، ولكنك لم تطلع عليه نفسه وقد كان مخفياً في بئر كنعان[2]؟

ثم قال في الجواب: «فأجاب: أن حالنا كالبرق، يومض لحظة ويختفي أخرى، فتارة نجلس على العرش العلوي، وأخرى لا نرى حتى ما بين أقدامنا»[3].

ثم ينتهي للقول آخر المطاف:

«إذا ظلّ الدرويش[4] على الحالة التي يبلغها، فسيحلق إلى ما فوق العالَمين»[5].

أجل، إذا ما بقي الدرويش على الحالة [الجذبة] التي يبلغها فسيحلق حتى إلى ما فوق الأفلاك، بيدَ أنها ومضة تنتابه وحسب.

---

(١) يوسف: ٩٤.

(٢) الأبيات لسعدي وهي هكذا:

يكى پرسيد از آن گم گشته فرزند — كه اى روشن روان پير خردمند

ز مصرش بوى پيراهن شنيدى — چرا در چاه كنعانش نديدى

(٣) بگفتا حال ما برق جهان است — دمى پيدا و ديگر دم نهان است

گهى بر طارم اعلى نشينيم — گهى تا پشت پاى خود نبينيم

(٤) أوليس سعدي نفسه درويشاً وصوفياً؟

(٥) اگر درويش در حالى بماندى — سر و دست از دو عالم برفشاندى

يقول:

«برق يومض في السحر من دار ليلى[1]

ثمَ ما هو كثير ممّا يدلّل على أن هذه الحالات توجد كوميض البرق ثم تزول، ثم يروح صاحبها يئنّ لفراق تلك الومضات.

وقد وردت كلمة «البرق» في كلام الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) إذ يقول في «نهج البلاغة»: «قد أحيى عقله وأمات نفسه، حتى دق جليله ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق»[2].

(۱) برقى از منزل ليلا بدرخشيد سحر — وه كه با خرمن مجنون دل افكار چه كرد

(۲) نهج البلاغة، الخطبة رقم (۲۱۸).

الفصل الرابع

الاستعداد الروحي.. أمثلة تطبيقية من الحياة

كان بحثنا يدور حول المعجزة وخرق العادة ممّا يعدّ من المسائل التي لا تنفك عن الأديان. كما كان يدور أيضاً حول البحث التالي: هل نستطيع أن نجد مبنىً نعلّل المعجزة (التي أكرّر أنها بشكل عام لا تنفك عن الدين ولا يمكن سلبها عنه) ونفسرها على ضوء ذلك المبنى أم لا؟

كانت أوّل فكرة ـ عرضناها ـ فيما إذا كانت المعجزة فعلاً إنسانياً، وعملاً خارقاً للعادة أعطاه الله لإنسان معيّن بحيث يقوم (ذلك الإنسان) بهذا الخارق بإرادته، أم هي فعل الله وليست للإنسان ـ ولو كان نبياً ـ أيّة صلة واقعية بذلك، بل الله يجريها على يديه من دون أن يكون ثَمَّ دخل لقوته وإرادته؟

لقد أشرنا إلى أننا نستفيد من آيات القرآن أن المعجزة هي فعل الشخص الذي يقوم بها، وأن قدرته هي التي تنجز هذا الفعل. فالله أعطى هذه القدرة لإنسان، وهذا هو الإنسان الذي يفعل المعجزة ويصدر منه الخارق.

على هذا الأساس نريد أن نعلّل المعجزة ونفسّرها.

يتّضح ممّا مرّ إذن أن المعجزات تعود إلى استعدادات الإنسان، إذ هناك إنسان ما يصل إلى مصاف انجاز مثل هذا الفعل.

ثم تساءلنا فيما إذا كانت المعجزة كالوحي، بحيث يمكن القول إن مثالها

(نموذجها) موجود عند كل انسان على السواء، ولكنها عند الذي يقوم بالمعجزة ـ في الأنبياء مثلاً ـ تصل إلى الذروة والحدّ الأعلى، كما كان الأمر كذلك في الوحي والإلهام، حيث ليس هناك انسان يفتقر إلى ضرب من ضروب الوحي. ولكن غاية ما في الأمر أن للإلهام والإيحاء الباطني درجات ومراتب، أشدها ما نطلق عليه وصف «النبوة».

وما نريد أن نبحثه في المعجزة الآن، هو: هل ثَمَّ في الإنسان بشكل عام قوّة تعدّ قوة خارقة للعادة إلى حدٍّ ما (طبيعي أن لهذه القوة قانوناً ولكن على خلاف القانون المادي لهذا العالم) أم لا؟

ينطلق أساس هذه الفكرة من موضعين أو ثلاثة مواضع، حيث ينبغي لنا أن ننظر فيما إذا كانت هناك مسائل ثابتة من هذا السنخ بين أفراد البشر لا يطلق عليها اسم المعجزة، لكي نأخذها مرتكزاً وأساساً يثبت لنا على الأقل وجود هذه الحالات التي نطلق عليها اسم المعجزة.

يبدو أنه لا مجال للشك في وجود بعض المجريات الموجودة الآن ممّا لا يمكن إنكارها. طبيعي لا أريد أن أتحدّث في هذه المجريات التي أشير إليها عن الكرامات التي تُنسب لبعض الأولياء، فهؤلاء الأولياء هم قلّة قليلة، ولم يتسنَّ لكل انسان أن يتصل بهم.

العلاج النفسي

من المسائل التي ترتبط بهذه القضية وبالاستعداد الروحي للإنسان، وأحياناً ترتبط بقوّة غير مادية ولا جسدية هي ما يرجع إلى العلاجات النفسية. فهذا الأمر هو بمثابة دهليز للإنسان لكي يقف من خلاله على القوى الروحية ما وراء المادية وما وراء الجسدية الموجودة فيه.

لقد كانت مسألة العلاج النفسي مألوفة منذ القدم، كما لابدّ وأن قرأتم ذلك كثيراً في الكتب. وقد قرأنا عنها في العصر الراهن أيضاً، ولابدَّ أن السادة يعرفون أفضل بأن العلاج الروحي مسألة قائمة بنفسها، بالأخص بعض السادة الذين عملوا على هذه الاختصاصات.

لقد مارس الفلاسفة بحوثاً حيال العلاجات النفسية والروحية للأطباء وأولوها عناية كبيرة. وفي ذلك قرأنا قصصاً في الكتب القديمة نقل بعضها ابن سينا في كتبه. بيد أن الأشهر في هذا المضمار هي المعالجات النفسية التي تُنسب إلى محمد بن زكريا الرازي، وأشار إليها ابن سينا في كتبه.

وبالنسبة لابن سينا نفسه فقد مارس بعض العلاجات النفسية، حيث نقل التاريخ قصصاً من معالجاته النفسية لأفراد مبتلين بأمراض لمسية غير حسّية (مرض الشلل) حيث عجزت العلاجات الطبية المألوفة من مداواتهم عبر الشراب والأدوية وما شابه ذلك من الدواء المألوف، ثم شوفوا عن طريق العلاج الروحي والنفسي.

قصة علاج الأمير الساماني

من بين القصص المعروفة كثيراً هي حكاية الأمير الساماني الذي ابتلي بالشلل، وعجز الأطباء عن مداواته، فقدموا إلى بغداد ليأخذوا معهم محمد بن زكريا الرازي، وقد سجّل التاريخ أنه كان يخاف عبور البحر عندما أرادوا أن يجتازوا به منطقة ما وراء النهر، فما كان منهم إلّا أخذوه عنوة وعبروا به بالقوة. اشتغل الرازي على معالجة الأمير مدّة من الزمن دون أن يشفى. وبعد مدّة ذكر لهم أنه بصدد آخر علاج ممّا يعدّه أكثر المحاولات أثراً وأمضاها فعلاً في مريضه من بقية علاجاته. أمر أن يهيأ للأمير حمّام ساخن، وأخبرهم بأنه ينبغي له وحده أن

يدخل الحمّام مع الأمير. أخذ الأمير إلى الحمّام الساخن وربّما قام بتدليك جسده أوّلاً، ثم ترك الحمّام.

لقد ذكر لهم سلفاً أنه بشأن آخر علاج من علاجاته، مشترطاً عليهم أن يوفّروا له فرسين جيدين. وفي الأثناء أمر خادمه قبل دخول الحمام أن يهيئ الفرسين باللجام على باب الحمّام. عندما ترك الحمّام لبس ملابسه، ثم أخذ خنجراً بيده واندفع إلى الداخل فجأة، وراح يكيل للأمير السباب والشتائم، ويقول فيما يقوله بأنك قد جنيت عليّ، وأجبرتني على ترك داري وسكناي وجئت بي بالقوّة إلى هنا، وسأنتقم الآن منك.

قال ذلك، ثم هجم على الأمير بعنف، فأيقن الأمير أنه يريد قتله لا محالة. وهكذا قرّر الأمير فجأة أن ينهض من مكانه ويدافع عن نفسه. فنهض من مكانه بشكل لا إرادي حيث كان عاجزاً قبل ذلك عن النهوض. عندما نهض الأمير فرَّ الرازي إلى خارج الحمّام حيث كان ينتظره خادمه مع الفرسين الأصيلين، وترك المكان هارباً. وعندما صار على منزلة أو منزلتين من مدينة الأمير كتب إليه رسالة قال له فيها: أطال الله عمر الأمير، لقد فعلت هذا الذي فعلت لأجل مداواتك وعلاجك... وأمثال هذا الكلام.

فيهذه الحالة تم استمداد العون من إرادة الإنسان المريض نفسه لتحريك بدنه. ربّما كانت الأمراض التي تذكر قديماً وفي الوقت الراهن ويقولون ان علاجها هو من نوع العلاج النفسي، هي أمراض عصبية وإن كانت بدنية. لست أدري حتى الآن فيما إذا كان هناك تأثير حقّاً للعلاج النفسي على الأمراض غير العصبية أم لا.

ولكن يبدو ممّا نقرأه في الكتب أنه يمكن للحالة النفسية أن تترك أثرها على

الأمراض غير العصبية أيضاً.

لقد تحوّلت مسألة معالجة مريض عن طريق الإيحاء الروحي أو عن طريق تحريك إرادته وتفعيلها، إلى منشأ لفكرةٍ تقول أن في الإنسان قوّة هي غير القوى المادية البدنية، هي ذاتها قوة الإرادة، وقوة الإرادة هي قوة مستقلة في الإنسان. وفي العصور الحديثة نجد أن أشياء اكتشفت لتأتي على تأييد نظرتنا هذه وتقويتها. كما أننا رحنا نقرأ في الكتب النفسية أو الكتب ذات الصلة بعلم التنويم المغناطيسي أموراً تبعث على الدهشة.

فنحن نقرأ أنه أوّل ما اكتشف المغناطيس ظنّوا أن في هذا المعدن قوة خارقة للعادة، وقد ظهر أفراد صاروا يدّعون ممارسة العلاج بالمغناطيس، ممّا دفع الأطباء لاتهام أغلبهم بالحيلة والشعبذة. ثم اتضح أنه ليس في المغناطيس أثر خاص في هذا المجال.

وعندئذ برزت فكرة جديدة فحواها أنّ القوة الخارقة الخاصة ليست في المغناطيس بل في مغناطيس حيواني آخر موجود في بدن ذلك الشخص. ففي بعض أفراد النوع الإنساني توجد قوة نظير القوة المغناطيسية يمكنهم معالجة المرضى من خلالها. وبهذا الشأن نقلت قصص عجيبة عن رجل يحمل اسم الدكتور «مسمر».

ولكن بعد لأي، تبيّن أن الأمر ليس كذلك ولا وجود لقوة نظير قوة المغناطيس في جسم الإنسان. وأنما الخصوصية التي تبرز على هذا الصعيد تعود إلى الإيحاء، وإلى فكر المريض نفسه، لا إلى خاصية الفلز، ولا إلى خاصية مّا موجودة في بدن الطبيب المعالج. وعلى هذا الطريق راحوا يمارسون معالجات كثيرة ونشاطات كبيرة، ليستخلصوا أن الثمرة التي يتم الوصول إليها عبر هذا السبيل من

العلاج تعود في شطرها الأكبر إلى التلقين والإيحاء، وما يظهر في المريض نفسه من اعتقاد وإيمان.

ثم راحت تدور الأفكار حول محور قوّة الايحاء هذه، وقوة فكر الانسان نفسه. وعندما صار المرتكز الفكري لهذه الحالة يدور حول تأثير قوة الايحاء وقوة الفكر، عادت إلى السطح مجدّداً مسألة العلاج الروحي.

فالعلم والإرادة الموجودان في الإنسان يمثّلان بنفسهما قوة لها قدرة الهيمنة على جسد الإنسان، فالارادة يمكن أن تكون لها سلطة على بدن الإنسان، مما أفضى إلى اكتشاف التنويم الاصطناعي.

التنويم الاصطناعي واكتشاف الشعور الباطن

لقد أفضت قضية التنويم الاصطناعي إلى إثبات الطابع الروحي خارق العادة لهذه القوة أكثر فأكثر. فالذي يحصل في هذا التنويم الاصطناعي أن شخصاً ينام على اثر مجموعة من الأعمال والفعاليات، بحيث لا تكون روح الشخص النائم وحدها تحت تأثير وايحاء المنوِّم وتابعة لإرادته، بل يكون بدنه كذلك.

كيف يحصل هذا؟ تبيّن ممّا قرأناه في الكتب أنّ الشخص المنوّم يجعل النائم في التنويم الاصطناعي تحت سلطته بحيث يصير في حالة كاملة من فقدان الحس والشعور، حتى تفقد العوامل الطبيعية تأثيرها الذي تؤثر به عليه في النوم الطبيعي؛ بل يتبيّن ممّا قرأناه وكتبوه أنه حتى لو قطعت أعضاء النائم قطعة قطعة فإنه لا يستيقظ من النوم.

وفي النوم الطبيعي يستيقظ الشخص عندما ينادى عليه، بيدَ أنه لا يستيقظ في التنويم الاصطناعي. كما أنه يستيقظ في حال النوم العادي إذا ما ضُرب أو

أصابه ألم في بدنه، ولكنه لا يستيقظ إذا أصابه ذلك وهو في التنويم المغناطيسي.

فعندما يوحي إليه المنوّم بالنوم ينام، ولن يستيقظ ما لم يأمره المنوّم.

يمكن للروحيين [أصحاب الاتجاه الذي يؤمن بالقوة الروحية] أن يصلوا إلى نتيجة بإزاء هذه الحالة فحواها: أن إرادة النائم تضحى مسخّرة للشخص الذي يمارس الإيحاء والتنويم. فعندما ينوّمه ويعطّل شعوره الظاهر، يبدأ يتحكّم بشعوره الباطن، ومن خلال هذا التحكّم بالشعور الباطن يتحكّم بتمام بدن النائم، بحيث إذا ما أمره أن لا يحس بالألم فإن الشعور الباطن يمتثل للأمر، ولا يحس بالألم.

وعندما يقرّر الشعور الباطن أن لا يحسّ بالألم فلا يحس بالألم فعلاً. وهذا أمر مدهش.

فوفاقاً لفرضية الماديين، بل وحتى الثنويين أمثال ديكارت ـ وهم الذين يذهبون إلى أنّ الروح منفصلة عن البدن وأنهما جهازان مستقلان بعضهما عن بعض ـ ينبغي أن لا تكون أساساً ثَمَّ علاقة بين الروح والبدن، فالبدن يواصل عمله وعليه أن يقوم بمهامه كجهاز مستقل سواء رضيت الروح أم لم ترض. بيدَ أن الذي يتّضح من هذه الممارسة التي يمكن أن تكون نافذة وإطلالة [على رؤية أخرى] أنه يمكن ممارسة فعل معيّن يسيطر فيه الشعور الباطن حتى على إحساس البدن، بحيث تكون الإرادة بيد الإحساس الباطن إذا شاء أن يحس البدن بالألم وإذا شاء لا.

تتسم بعض أنواع التنويم الاصطناعي بأهمية أكبر من وجهة معينة. فالذي يحصل أحياناً أن الشخص لا ينوّم كاملاً، بل ينوّم إثر الإيحاء عضو واحد من أعضائه فقط. إذ يمكن أن تعطّل يده من الإحساس وحسب وتُؤمر أن تكون بحالة معينة، على حين يبقى شعوره الظاهر فعّالاً.

وأهمية هذه الحالة تعود لجهة أنه في التنويم الكامل ليس هناك نشاط يذكر للشعور الظاهر، وعندما يتجمّد الشعور الظاهر عن العمل، ينفتح المجال للشعور الباطن كي يمارس فعله. أما في الحالة الثانية فإنَّ الشعور الباطن يمارس فعله، مع أن الشعور الظاهر ما يزال فاعلاً، مما يحكي ضرباً من استقلال الشعور الباطن بإزاء الشعور الظاهر.

والأعجب من ذلك ما قرأته في هذه الكتب أيضاً أن حواس النائم تحظى بحساسية مرهفة وعجيبة تحت تأثير إيحاء الشخص المنوّم، فما لا يسمعه الإنسان العادي يسمعه النائم، وما لا يراه الإنسان العادي يراه الإنسان النائم. فالإنسان النائم يصير متمتّعاً بقدرة مدهشة في حواسه بحيث يسمع الأصوات ويرى الأشياء من مسافات بعيدة جداً.

إن هناك ما يطلق عليه اليوم «التلباثي» الذي أيّد وجوده أيضاً الكسيس كاريل في كتابه «الإنسان ذلك المجهول». وهناك في الكتب الدينية قصص كثيرة جدّاً تؤيّد هذا الاتجاه، مثلما حصل للنبي الأكرم [صلّى الله عليه وآله] عندما تحدّث ـ وهو في المدينة ـ عن وفاة النجاشي في الحبشة، وأخبر عن ذلك بطريقة بحيث إن الجميع رأوا جنازة النجاشي ـ وهم في المدينة ـ حيث صلّى عليها النبي وهي في تلك الحالة.

أما الدكتور معين ـ الذي يعيش منذ سنوات حالة ما بين الموت والحياة ـ فقد عمل لبرهة على التنويم المغناطيسي، بيدَ أنه نقل أموراً عجيبة عن اناس عملوا في هذا المضمار. والقصة التي سأرويها لا أدري فيما إذا كنت قد سمعتها منه أو من صديق آخر (هو الدكتور شهيدي) نقلها عنه.

ممّا يذكره أنّ في باريس أفراداً يتحلّون بخصائص استثنائية بحيث يستطيعون

إيقاف من يريدون بأمره بالوقوف بواسطة المذياع، مهما كانت الحالة التي عليها ذلك الشخص.

قصّة الدكتور معين

القضية التالية ينقلها بشكل جزمي مؤكّد، حيث يذكر أن أحد الأطفال الفرنسيين نُوّم تنويماً صناعياً بحضوري، ثم سألوني: ماذا تريد منه؟ قلت: ابعثوا به إلى طهران. أجاب الطفل: أنا الآن في طهران؛ وفي ساحة «المدفعية» مثلاً. قلت له: أوضح لي تفاصيل المكان. فراح الطفل الذي لم يزر ايران أبداً يبيّن لي معالم الساحة والبنايات الموجودة فيها والتمثال المنتصب والشوارع التي تتفرّع من الساحة وهكذا إلى أن استعرض بقيّة الخصوصيات.

قال: لم يكن الأمر ليثير عجبي حتى هذه اللحظة، إذ كان بمقدوري تعليله بصيغةٍ ما، حيث عندما حدّثت بعض الماديين بالواقعة ذكروا في تعليلها ـ وما ذكروه جاء على مستوى الاحتمال وليس التفسير العلمي ـ أنّ المنوّم الذي مارس عملية تنويم الطفل استطاع أن يقرأ فكرك لأنّه يعرف انك تعرف طهران، ثم حوّل القراءة إلى الطفل، وهكذا صار بمقدور الطفل أن يتعرّف على معالم طهران من خلالك.

سألوني بعد ذلك: وأين تريده أن يذهب بعد؟ قلت لهم: أرسلوه إلى ساحة «جاله». ذهب إلى ساحة «جالة» ووصفها كما هي فعلاً. ثم سألوني أيضاً، فقلت لهم: ارسلوه إلى منطقة «أربعمائة جهاز» فوصف المنطقة كما هي عليه في طهران.

وهكذا استمر يتنقّل إلى أن بعثناه إلى بيتنا. دلف داخل البيت، فقلت له: ماذا ترى؟ راح يصف البيت من الداخل بعد أن وصفه من الخارج كما هو، فقال هنا

يوجد سلّم يؤدي إلى غرفة، وهناك غرفة وهكذا. ثم أشار إلى غرفة، وذكر أن بداخلها سيدة نائمة (كان الوقت في الساعة الثالثة بعد الظهر تقريباً). وبعد أن وصفها تبيّن أنها زوجة الدكتور معين.

يذكر الدكتور معين أن الواقعة كان يمكن تفسيرها إلى هذا الحدّ، ولكن الذي حصل هو أن تطوّرت الأحداث أكثر، حيث يضيف الدكتور معين: أرسلته إلى مكتبتي حيث طلبت منه أن يدخل في الغرفة التي أمامه ويذكر ما في داخلها. عندما دخل الغرفة فاجأني بشيء خلافاً لما كنت أتصوّره، عندما قال بأن الغرفة خالية! فليس فيها شيء سوى لوحتين وقد وضعتا مقلوبتين إلى الخلف!

عجبت لما ذكره الطفل الفرنسي، فأنا أعرف أن مكتبتي ليست كذلك. رجعت إلى المنزل وكتبت إلى زوجتي ـ في طهران ـ فوراً، طالباً منها أن تشرح الحالة التي كانت عليها في اليوم وفي الساعة واللحظة التي تمّت فيها عملية تنويم الطفل الفرنسي، ومؤكّداً بضرورة أن تبيِّن لي وضعية غرفة مكتبتي وما كانت عليه تلك الساعة بالتفصيل.

وصلني جواب رسالتي في أقلّ من أسبوع فتبيّن أنهم كانوا بصدد تنظيف أو صباغة الغرف فأخرجوا الكتب من غرفة المكتبة دون أن يستأذنوني ولم يكن في الغرفة غير لوحتين لصورتين هما اللذان ذكرهما الطفل.

يضيف الدكتور معين: هذا المقطع الذي يرتبط بغرفة المكتبة لم أكن أعرفه حتى أنا، إذ لم أطّلع عليه لكي يمكنني أقول إن المنوّم التقط أفكاري وحوّلها إلى الطفل. وعندما ذكرت ذلك إلى الماديين وطلبت منهم تفسيراً، قالوا: ليس لدينا تفسير لهذا المقطع من الواقعة.

وعلى أي الأحوال، فإن فكرة أن حواس الإنسان تصير على درجة من

الحساسية إثر التنويم الاصطناعي بحيث تستطيع أن تسمع وترى من مسافات بعيدة، تشير إجمالاً إلى وجود قوى في الإنسان هي غير القوى التي نعرفها. لا تهمني الآن ماهية هذه القوى وحقيقتها لكي أقول فيما إذا كانت هذه القوة مجردة أم لا، تتسق مع الشروط المادية أو لا تتسق. فلندع هذه المسألة الآن لكي نتوفّر على بحثها بشكل مستقل بعد ذلك.

إنما الحصيلة التي يستطيع أن يخرج بها الإنسان أنه بالإمكان استخدام قوّة أخرى موجودة في الإنسان عن طريق التنويم الاصطناعي وتعطيل قوى الحس والإرادة والشعور وإقصائها جانباً. وباستخدام هذه القوة الأخرى يمكنه أن يلمس منها فعالاً خارقة للعادة.

وهذا السبيل يفتح طريقاً إلى ما يلي: ألا يمكن أن تكون هذه القوة الخفية العجيبة الموجودة في الأفراد والتي تظهر عند التنويم الاصطناعي، ألا يمكن أن تكون مسخرة بيد الشعور الظاهري للإنسان نفسه، بدلاً من أن تكون مسخرة بيد شخص آخر، بحيث لا نحتاج بعدئذ إلى أن نركن شعورنا الظاهر جانباً لكي نستخدم هذه القوة، بل يصير الإنسان نفسه هو الفاعل والمفعول؟

بعبارة أخرى تصير لقوّة إرادة الإنسان نفسه سلطة على هذا الشعور الخفي المكنون فيه، بحيث يستخدم تلك القوة أنّى وكيف شاء. فإذا ما شاء لا يحسّ بشيء لا يحسّ به، وإذا ما أراد أن يضع سدّاً في مقابل العوامل الخارجية كانت له القدرة على ذلك. لا أعتقد أن هذا القدر من المسألة قابل للشك.

قصّة الشيخ حسن الأصفهاني

ثَمَّ شخص في مدينة مشهد [عاصمة إقليم خراسان في شمال شرقي إيران] اسمه السيد أبو الحسن حافظيان، وهو نفسه الذي بنى ضريح الامام علي بن موسى

الرضا، حين أعلن عن نيّته في ذلك وجمع أموالاً من الناس وتبنى عملية البناء.

السيد حافظيان هو تلميذ الشيخ حسن علي الاصفهاني المعروف، الذي لابدّ وأنكم سمعتم باسمه إلى حد ما، بالأخص وإني أحسب أنه ليس هناك من يشك أساساً بأن له فعالاً كثيرة خارقة للعادة. على سبيل المثال ينقل آية الله الخونساري المعاصر عن الحاج الشيخ حسن علي بلا واسطة، ينقل عنه أنه عندما كان في النجف مارس رياضات كثيرة، وكان يحدّث أحياناً بأمور ربّما كانت جائزة بالنسبة إليه، بيدَ أن سماعها لم يكن جائزاً بالنسبة لنا بحيث كنّا نمتنع عن الإصغاء إليها.

كان يقول أحياناً: إني أرى في الحرم الشخص الفلاني (وهو من الأجلّاء والأكابر) بصورة خنزير أو بصورة دب. ربما كان جائزاً بالنسبة إليه أن ينطق بهذا الكلام ولكن بالنسبة لنا كان الأمر يعد هتكاً لحرمة مؤمن فلا نستمع إليه.

ممّا يذكرونه عن الحاج الشيخ حسن علي، قوله: كنت أقوم بالذهاب من النجف إلى كربلاء وحيداً ومشياً على الأقدام، وعندما ألتقي بلص كنت ـ كما يقول نصّاً ـ «أختفي في نفسي». ويعني بذلك أنه عندما كان يمر من أمام اللصوص كانوا ينظرون ولكنهم لا يرونه.

وفي الواقع كثيرون هم الأشخاص الذين شاهدوا من هذا الرجل أموراً روحية كثيرة خارقة للعادة، بحيث إذا ما شاء أحدهم أن يجمع القصص التي ينقلها الآخرون عن الحاج الشيخ حسن علي من الموجودين وممّن شاهد ذلك فعلاً، فستشكل الحصيلة ـ برأيي ـ كتاباً.

كان السيد حافظيان تلميذاً للشيخ حسن علي، وقد أمضى في الهند سنين، حيث نقل عن المرتاضين أموراً خارقة للعادة. من بين ذلك ما ينقله عن السيد

الطباطبائي من واقعة حصلت بحضوره، حيث جاء بعض الأجانب للاختبار. ممّا فعلوه أنهم مدّوا أحد هؤلاء المرتاضين على سرير مملوء بالمسامير التي لها رؤوس طالعة مدببة مثل الأبر، ثم وضعوا على صدره سريراً آخر، ثم راحوا يضربون السرير ضرباً عنيفاً، بيدَ أن شيئاً من تلك المسامير الطالعة لم ينفذ في جسمه حتى ولو بقدر رأس إبرة.

ما أهدف إليه هو الإشارة إلى وجود مثل هذه القوى الروحية في الإنسان، وليس القصد من الواقعة أن هذه القوة الروحية موجودة في هذا الشخص فقط.

نموذج آخر

ثَمَّ قصة أخرى أنقلها عن زميلنا السيد محقّقي الذي توفي، وقد كان في ألمانيا، حيث سمعت القصة منه مباشرة في نطاق جلسة كبيرة حيث كان يدرّس. ففي السنوات الأولى التي أمضاها في مدينة قم [مركز الحوزة العلمية في إيران] خصّص له السيد البروجردي [السيد حسين البروجردي المرجع الديني المعروف الذي توفي عام ١٩٦٠] راتباً شهرياً على أن يدرِّس طلبة العلوم الحوزوية الحساب والهندسة والجغرافيا والفيزياء، بيدَ أنه لم يداوم على ذلك كثيراً.

والواقعة التي سأوردها ذكَرها مرّة في تلك الجلسة العامة، ثم رحت أسمع عنه، من أخيه قصصاً عجيبة. كان يقول عن أخيه بأن اسمه «سواح» حيث تجوّل كثيراً في بلدان أوربا. أما الهند فقد كانت بالنسبة إليه أعجب من أي مكان آخر في الدنيا.

والذي حصل له في آخر سفرة أمضاها في الهند، أنه ذهب أحد الأيام إلى أحد المرتاضين الهنود، فراح ذلك المرتاض يحدِّثه باللغة الفارسية والسيد محقق يعجب للأمر.

يقول السيد محقق: قال لي المرتاض: إن أخـاك مـحمد ذهب إلى مشـهد (بالنسبة لي كنت آنئذ في لاهيجان) وصار ملّا [أي انخرط في سلك الدراسات الدينية ولبس زي علماء الدين].

يقول السيد محقق: أصابتني الدهشة ممّا ذكره المرتاض الهندي فأين أخي وأين العمامة! فأخي بنفسه يذكر أنه عندما استلم شهادة الثـانوية العـامة كـان لا دينياً بالأساس. ثم ذهب بعد ذلك إلى مدينة مشهد [حيث مرقد الإمام علي بن موسى الرضاعليه السلام] ووقع في أحابيل رجل يسمّى «كـلكار» الذي كـان يمارس أعمالاً أشبه بالتنويم المغناطيسي، فصار إلى أسوأ من الناحية الدينية، ولكن حصل بعد مدّة وأن عاد «كلكار» إلى وضعه وصار متديناً فأثر ذلك على محقق الذي صار متديناً بالتبع لصاحبه، ثم قدم إلى مشهد وصار معمّماً.

يقول السيد محقق: كان هذا أمراً مدهشاً بالنسبة لأخي، الذي كان يقول: أين أنا وأين أن أكون معمّماً!

ثم أخبره المرتاض الهندي عن وقائع ماضية ليذكر له بعدئذ أموراً مدهشة جدّاً ترتبط بمستقبله وتقع له في المستقبل.

يقول السيد محقق [راوي القصة عن أخيه الذي يحمل لقب محقق أيضاً]: لقد استبدت بأخي حالة لا وصف لها من الإيمان واليقين بكلام الهندي [لتطابق ما قاله مع الواقع] بحيث لم يُخطئ الهندي إلّا في قضية عمره التي جاءت كاذبة. فقد قال لأخي أنك ستعمّر ـ مثلاً ـ سبعاً وستّين عاماً. ونظراً لليقين الذي حصل له من صحّة جميع الكلام الذي أخبره به، صار على يقين من أن عمره (٦٧) سنة أيضاً، بحيث كان يقول لو وضعوا رأسي تحت الصخور لما مت قبل هذه السن، كما أنّه

ليست هناك قوّة تستطيع أن تمدّ في عمري بعد سن السابعة والستّين، لأنـني سأموت جزماً.

لقد صارت هذه الحالة سبباً في أن يهمل العلاج عندما يتمرّض، فلم يصل إلى تلك السن بل مات قبلها. هذه النقطة الوحيدة التي جاءت خلافاً لما توقعه المرتاض الهندي.

أريد أن أشير إلى أن وجود مثل هذه القوى فيه دلالة على ذلك الأصل الذي نقلناه عن السيد الطباطبائي، فيما ذهب إليه من أن الإنسان إذا آمن بشيء، وتعلّقت إرادته به، فسيستطيع أن ينجز كثيراً من الفعال الخارقة للعادة.

وغاية ما في الأمر أنك ترى أن الإنسان يفعل هذه الأمور في حالة التنويم الاصطناعي ولا يمارسها في حالة الشعور الظاهر. والسبب في ذلك أن شعورنا الظاهر يخضع للقوانين الظاهرية التي نراها. فنحن لا نستطيع أن نؤمن بشيء من خلال شعورنا الظاهر، ولذلك لا نبادر لتلك الفعال.

فما دام هناك وجود للشعور الظاهر فلا تتم تلك الفعال، ولكن في الوقت الذي يسلبنا الشخص صاحب الإيحاء شعورنا الظاهر هذا، ترانا نستجيب لكل ما يوحيه إلينا.

ولذلك في الوقت الذي يصير فيه الشعور الظاهر للأفراد بمستوى الشعور الباطن بحيث يؤمن بالحقيقة ويعتقد بها ويكون فيها على يقين بنفس ما عليه الشعور الباطن، فعندئذٍ لن يكون أمامه رادع يمنعه. طبيعي لا أريد أن أقول بأن ليس بمقدور أي شيء أن يردعه، كلّا، فهناك بعض الموانع، إنما يتخطى ـ مثل هذا الإنسان ـ كثيراً من السدود ويتجاوز كثيراً من العقبات التي تقف بوجهه.

وشاهد من القرآن

ثَمَّ في القرآن نفسه تفسير لهذه القضية بنحوٍ من العلم من الثابت أنه ليس من العلم الذي يعرف الإنسان بمقتضاه قانوناً أو يلمّ بقاعدة، ثم يعمل وفـاق ذلك. ولكن القرآن يعدّ الحالة ناشئة على نحوٍ من العلم والإيمان.

يعرض القرآن الكريم قصة إحضار عرش ملكة سبأ من اليمن إلى فلسطين في طرفة عين، كما يلي: يلقي سليمان بنظرة على أطرافه، ويقول: «أيّكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين»؟ فيأتيه الجواب: «قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك»، ولكن سليمان لم يعبأ بعرضه مع أنه لا يستغرق أكثر من ساعة إلى ساعتين، وهنا: «قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك» فلهذا الشخص نحو علم من الكتاب المحفوظ ومـن اللـوح المحفوظ؛ له ضرب من العلم لا يمكن تعريفه لكم. والحصيلة: «فلما رآه مستقرّاً عنده قال هذا من فضل ربي»[1].

هذه الآية هي أيضاً دليل على أنَّ هذه القوة الخارقة للعادة توجد في الإنسان بموجب علم يوجد لديه. ومن ثَمَّ ليس صحيحاً ما يذهب إليه بعضهم من القول أن لا دور للإنسان البتة في المعجزة، وإنما هي فعل الله وحسب، بحيث إنه ليس ثَمَّ فرق في فعل المعجزة بيننا وبين ذلك الإنسان [النبي] الذي تظهر المعجزة على يديه، سوى أن المعجزة تنجز على يديه، مثل اللعبة أو الإداة الظاهرة وحسب. فالقرآن إذن يعلّل هذه المسألة أيضاً ويفسّرها على أساس نحوٍ من العلم.

ما نهدف إليه هو أنّ العلاج النفسي والتنويم الاصطناعي وبالأخص مسألة

---

(١) النمل: ٣٨ـ ٤٠.

كشف الشعور الباطن الذي يعني بالأساس وجود جهاز آخر في الإنسان ما وراء جهازه الفكر الظاهري، هو أمر لم يعد بمقدور أحدٍ إنكاره. وبمقتضى هذه الممارسة يتم الايحاء للإنسان في التنويم المغناطيسي (الاصطناعي) ومع أنه لا يتذكّر عند يقظته هذا الكلام الذي قيل له أثناء نومه إلّا أنه ينفذ جميع الأوامر التي تصدر إليه من دون ممانعة وفي الوقت المحدّد.

وما نقصده هو أن هذه الظواهر وما تنطوي عليه من دلالات تيسّر عـملية تفسير المعجزة وتعليلها.

غوستاف لوبون والتنويم الاصطناعي

مع أن لغوستاف لوبون أفكاراً مادية إلّا أنه آمن بهذه الجهة، حيث يذكر أنه حصل في جلسة وأن نوّمت فتاة معينة، وقد قالوا له أنها ستنفذ فيما بعد كل ما تأمرها به الآن، فقلت لهم: اطلبوا منها أن تأتي لرؤيتي في يوم محدّد وساعة معينة ومكان على الخصوص. ففعلوا ما طلبته منهم ولقنوا الفتاة وهي نائمة.

يذكر لوبون أنه بعد أن مضت مدّة على الواقعة استلمت رسالة من الفتاة، وقد لاحظت أنها وفرت لعملها ـ المبادرة للقائي ـ تسويغاً منطقياً، حيث كتبت: السيد الدكتور! لأنك تتحلى بكذا وكذا وأنا محتاجة إلى ذلك، لذلك أرغب بلقياك. ونظراً لهذا السبب وذاك فلا وقت لي إلّا أن يتم اللقاء في الموعد الفلاني [حيث ذكرت الموعد ذاته الذي لقنته وهي نائمة]، كما أرجو أن يتم اللقاء في المكان الكذائي. وهكذا استعادت الفتاة جميع ما كنا أوحيناه إليها ولقنّاها إيّاه في الشعور الباطن أثناء التنويم، وتحوّل إلى أوامر موجهة إلى الشعور الظاهر، ثم قام شعورها الظاهر بتعليل ذلك السلوك واصطناع المسوغات له، كما فعلت في الرسالة.

ثمَّ أمر آخر يذكره السيد كاظم زاده ـ وهو صحيح ـ حيث يذهب إلى أن الإنسان إذا ما قرّر قبل النوم أن يستيقظ في ساعة معينة، فسيستيقظ فعلاً عند الوقت المحدّد.

وفي هذا الاتجاه جرت العادة [فيما تنص عليه الآداب الاسلامية] أنك إذا قرأت آية «قل إنّما»[1] بنية أن تستيقظ عند ساعة محدّدة فسيتم لك ذلك.

ثم يذكر «كاظم زاده» بأنه امتحن تلك الحالة على الدوام وقد جاءت النتيجة إيجابية، حيث لم يتخلف عن الموعد المحدّد. يتساءل بعد ذلك عن الظاهرة، ويذكر بأن شعورنا الظاهر نائم، انما المستيقظ هو شعورنا الباطن الذي يفضي إلى استيقاظنا في الوقت المحدّد.

ثم يذكر أن الأعجب من ذلك كلّه: كأن هناك ساعة أودعت عند الشعور الباطن، يلحظها ثم يوقظنا بالموعد المحدّد.

إن كشف قوة الشعور الباطن ـ الذي يعتمد عليه كاظم زاده كثيراً حيث يستند عليه خاصة فيما يوصي به من أمور في العلاج النفسي ـ هو بمثابة نافذة تشير إلى أن في الإنسان نحواً من القوة الخفية؛ أي نحو من الاستعداد الخفي الخارق للعادة. هذه هي المسألة الأولى.

تحضير الأرواح

أما المسألة الأخرى التي يمكن أن تكون أيضاً نافذة على هذه الفكرة، فتتمثّل بما اشتهر في العالم بعنوان تحضير الأرواح.

هناك مسألتان في قضيّة إحضار الأرواح، الأولى: هل تحضر الروح حقاً أم

---

(١) آخر آية في سورة الكهف.

لا؟ لا يمكن القبول بذلك. طبيعي لا أريد أن أنفي الأمر بشكل جزمي تام، ولكن ليس بمقدور أحد أن يثبت حضور الروح في تلك الجلسات على وجه اليقين. أما أن هناك أموراً خارقة للعادة تقع في جلسات تحضير الأرواح تحكي تدخّل قوة خفية، فهذا أمر ممّا لا ريب فيه.

لقد ألف «طنطاوي»[1] كتاباً بعنوان «الروح» توفّر فيه على استعراض تفصيلي للخلفية التاريخية لمسألة تحضير الأرواح في أمريكا وأوروبا.

والذي يبدو أن هناك نظريات ثلاث بشأن تحضير الأرواح، تثبت بأجمعها ما نذهب إليه في بحثنا بشأن القوى الروحية.

وهذه النظريات، هي:

الأولى: يعتقد بعضٌ تماماً أن الروح تحضر في الجلسة، حيث تحضر روح أحد الأموات. وعلى هذه العقيدة علماء كبار ومعروفون، بل قرأت شخصياً أن علماء الصف الأوّل في أوربا هم من أنصار نظرية حضور الروح.

الثانية: يذهب بعضهم الآخر إلى أن ليس هناك روح تحضر من خارج النطاق، بل هي روح الذي يمارس الإحضار أو الروح الواسطة التي تُمارس هذه الفعال. فالذي يحصل في بعض جلسات تحضير الأرواح هو أن يرى الحاضرون أشباحاً، بل وأحياناً يرون أثر إصبع ذلك الشبح على التراب أو الرماد أو أي شيء آخر وضعوه في المكان.

والذي يذهب إليه أصحاب هذه النظرية أن هذه الروح هي روح الشخص

---

(١) يعني به الشيخ طنطاوي جوهري، صاحب التفسير المعروف «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»، ولد سنة ١٨٧٠ وتوفي سنة ١٩٤٠ [المترجم].

نفسه الذي يستخدم القوة ـ الطاقة أو الحركة ـ في تلك الجلسة. فروحه هي التي تتجسّم ويراها وليست هي روح جاءت من الخارج.

الثالثة: يذهب الفريق الثالث إلى أن المسألة لا ترتبط لا بإحضار روح من الخارج ولا بروح الشخص نفسه، بل العملية برمّتها محض تلقين وحيلة. ومع أن هؤلاء يفسّرون عملية تحضير الأرواح على أساس التلقين وحسب، إلّا إننا إذا ما أردنا أن ننظر إلى المسألة من زاوية معينة فسنجد هؤلاء يشيرون إلى مطلب مهم من دون أن يلتفتوا إلى ذلك.

فمنطق هؤلاء: أن الشخص الذي تصدر منه هذه الفعال يمارس عملية تلقين مكثّفة للحضار بحيث يرون ما لا وجود له. فإذا ما قال هؤلاء الأفراد ـ وما أكثرهم ـ الذين اشتركوا في تلك الجلسات، أننا سمعنا أصواتاً أو رأينا الطاولة تتحرّك، فسيرد عليهم هذا الفريق بأنه لا الطاولة تحرّكت، ولا شبح ظهر، وليس هناك روح قد جاءت من هناك، ولا أيضاً روح الشخص هي التي تجسّمت، بل الأمر وما فيه أن الشخص المتعاطي للعملية مارس عملية ايحاء مكثّفة بحيث راح المستمع ـ والحاضر والمشاهد ـ يصدق بوجود هذه الأمور، في حين أنه يتخيّل ويتوهّم ليس إلّا.

ولكن الفرضية الثالثة هذه تبدو فرضية مستبعدة، إذ لا يمكن الإذعان إلى أن الإنسان يتوهّم حركة الطاولة وهي لا تتحرّك فعلاً. ولكن حتى لو أخذنا بهذه النظرية، فهي تدل أيضاً على وجود قوة روحية عجيبة، إذ هي تحكي على أقل تقدير وجود قوة في الإنسان يمكن أن تؤثّر على الإنسان بهذا التأثير بحيث تجعله يرى ما لا وجود له!

وأيّاً ما كان الأمر فهذه جميعاً علائم وجود قوة خفية واستعدادات غير عادية لدى أفراد النوع الإنساني. والسؤال: ألا تعد تلك تماذج كافية تدعونا أن لا نعجب للمعجزات ولخوارق العادة التي تنسب إلى الأنبياء؟

بديهي أن ما ينسب للأنبياء يختلف اختلافاً كبيراً مع هذه الفعال، إذ هو يأتي في درجة أشد وأكثر كثافة. ولكن أليست هي علامة ـ على أي حال ـ في أن في الإنسان استعداداً روحياً استثنائياً؟

بالاضافة إلى أن معجزة الأنبياء تختلف مع هذه الممارسات على مستوى الدرجة إذ هي أشد وأقوى كثيراً وتتسم بالحدّ الأعلى من الاستثنائية؛ هناك أيضاً فرق آخر ينبغي أن نبحث فيه في الجلسة القادمة إن شاء الله. والمرتكز الذي يقوم عليه هذا الفرق هو ما ذكرناه من أن هذه القضايا ترتبط بإيمان الإنسان نفسه وفكره وعقيدته، وفيما إذا كان الإنسان يؤمن بقدرة الله أو بقدرته. طبيعي أن هذين الاثنين يعدّان أمراً واحداً، فهل القدرة التي يراها في نفسه يعدّها قدرة الحق [الله] في الدرجة الأولى، ثم قدرته، أم يعدّها قدرته وحسب.

إذا ما اقتصرت نظرة الإنسان على الايمان بنفسه وحسب، فعندئذٍ ستكون تلك الإلقاءات والإلهامات شيطانية. وستنتهي ممارسته الارتياضية إلى إيمان شديد وقوي بروحه ونفسه فقط. أما الايمان الذي يوجد في روح الأنبياء والأولياء، فهو إيمان بقدرة الله المطلقة، ولا يرى ـ النبي والولي ـ نفسه إلّا شعاعاً من قدرة الخالق.

ولهذا السبب ليس هناك خطأ فيما يدركه النبي والولي وفيما يفهمه، أما ما يدركه الصنف الأوّل فيتضمّن الخطأ.

والقرآن لا ينكر أن تكون هناك قدرة خارقة للعادة لإنسان آثم بعيد عن الله، بيدَ أنه يشير إلى أن هذه القدرة جاءت بتأييد الشيطان وليست مؤيّدة بتأييد

الرحمن: «هل أنبّئكم على من تنزّل الشياطين. تنزّل على كلّ أفاكٍ أثيم»[1] ومع أنه أفاك أثيم إلّا أن الشياطين تتنزّل عليه لتلقي إليه أموراً من عندها.

وفي آية أخرى يقول [سبحانه]: «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم»[2].

المداخلات

● أريد أن أنبّه لتوضيح موجز حول التنويم الاصطناعي؛ حيث يتحتّم أن يُؤخذ أمران بنظر الاعتبار؛ الأوّل هو الإرادة الشخصية للشخص الذي يُراد تنويمه، فمن المحتم أن يكون هذا الشخص راغباً بذلك، وإلّا ليس بمقدور أحد أن ينوّمه. والثاني: أنني عندما أكون نائماً، فلا يستطيع المنوّم أن يوجّه لي أمراً خلافاً لإرادتي، فلا يستطيع ـ مثلاً ـ أن يأمرني بقتل الشخص الفلاني، بل ولا يستطيع أن يأمرني حتى بشيء صحيح بيدَ أني لا أرغب بتنفيذه. بل الذي يحصل عندما نخدّر مريضاً لإجراء عملية ليده، هو أن نوضّح له الأمر قبل ذلك، إذ لا يحق لنا قطع يده وهو لا يدعنا نمارس هذه العملية.

لا أدري فيما إذا كان هذا التوضيح يغيّر من الفكرة شيئاً أم لا؟ لا أظن أنه يغيّر.

الأستاذ مطهري: كلّا.

● ولكن ليس صحيحاً أن يأخذ الحديث صبغة تُفيد بأنّ الشخص المنوّم صناعياً يفعل كلّ ما يراد منه.

الأستاذ مطهري: بشأن ما ذكره الدكتور من أنّ الشخص المنوَّم ينبغي أن يريد ما يطلب منه ـ بحيث لا تقوم ارادته بالمقاومة ـ فهذا أمر صحيح. ففلسفة التنويم تكمن أساساً في أن الإنسان ينوّم من أجل عزل وتعطيل شعوره الظاهر،

(١) الشعراء: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) الأنعام: ١٢١.

لكي يصير شعوره الباطن حرّاً، قد أزيلت من أمامه العقبات والموانع حتى يمارس فعاليته. ولهذا إذا ما قاوم الشعور الظاهر ابتداءً فلن يترك مجالاً للعمل، فالشعور الباطن لا يبدأ نشاطه إلّا إذا اعتزل الشعور الظاهر جانباً.

أما بشأن الأمر الثاني فلا أدري، لأنني لم أقرأ في هذه الكتب فيما إذا كان لا يجوز أن يُطلب من النائم بعد تنويمه أمراً مخالفاً لإرادته أم لا. على سبيل المثال لا يبادر الإنسان المنوَّم في الوضع الطبيعي لقتل انسان بريء أبداً، ولكن هل هذا الإنسان الذي ليس له استعداد ارتكاب القتل في حال شعوره الظاهر؛ هل يمكن تلقينه بذلك والإيحاء إليه بهذا الفعل في حال نومه أم لا؟ ربّما كان الأمر هناك ـ في التنويم المغناطيسي ـ كذلك.

طبيعي أن هذا البحث يُساق لكي يثبت فقط وجود قوّة في الإنسان أطلقوا عليها اسم «الشعور الباطن»، وأن قوّة الشعور الباطن بإمكانها إنجاز فعال يعجز الشعور الظاهر عن الإتيان بها. فهذه القوة تقوم بفعال خارقة للعادة مثل هذه الحالة التي تقبض بها تلك القوة على البدن قبضة بحيث إذا لم يُرِد له أن يحس بالألم فلن يحس به. كما أن بمقدورها شفاء كثير من الأمراض؛ فإذا ما اتخذت قراراً بإزالة هذا المرض فسيرتفع ذلك المرض. والسبب في ذلك يعود إلى أن أساس فعالية الشعور الباطن تكمن في أن يقبل إنجاز هذا العمل. وما دام الشعور الظاهر موجوداً فلا يدع الشعور الباطن يعمل. فالشعور الظاهر لا يعبأ بهذا الكلام، ويقول إنك إذا ما صرت مريضاً فعليك أن تتناول الدواء، إذ هو لا يعتقد أساساً بإمكانية إنجاز مثل هذا العمل. فينبغي إهماله وتخطيه حتى يصدّق، وإذا ما صدّق يبدأ ـ الشعور الباطن ـ بإنجاز الفعل.

ذكرنا أن هذا كلّه ما هو إلّا علامة وجود قوة خفية في الإنسان لها قدرة

كبيرة، ومرتكز فاعلية هذه القوة الغامضة يتمثّل بالإذعان والإرادة والتصميم. وفي الناس العاديين ينبغي أن يزاح الشعور الظاهر جانباً لكي تستطيع هذه القوة ممارسة فعاليتها.

ولكن ما الذي يمنع وجود ـ كما هو موجود فعلاً ـ أشخاص يوجد توافق واتساق بين شعورهم الظاهر وشعورهم الباطن، حيث يغدو شعورهم الباطن تحت سلطة شعورهم الظاهر على أثر الفعاليات والرياضات وبالأخص العبادة والطاعة، ومن ثَمَّ ينجزون الفعال الخارقة للعادة عن هذا الطريق بعد أن كانوا ينجزونها عن ذلك الطريق [طريق إيقاظ الشعور الباطن وتجميد الشعور الظاهر]؟.

عندما كنّا نغادر المكان في الجلسة السابقة نقل المهندس تاج قضيتين، ولو كان موجوداً وتحدّث بهما ـ إليكم ـ مباشرة لكان ذلك أحسن. واحدة من هاتين القضيتين ترتبط بإحدى جلسات تحضير الأرواح وبوالده بالذات. والقصة عجيبة مع أنني لم أعد أذكر تفاصيلها. وهي إلى ذلك تؤيّد الفريق الذي يذهب ـ في تفسير تحضير الروح ـ إلى انَّ الارتباط بالروح هو ارتباط واقعي.

طلب أحدهما ـ لا أذكر فيما إذا كان المهندس تاج هو الذي طلب ذلك أو أخوه الذي كان حاضراً في تلك الجلسة ـ من تلك الروح ما يلي: أعطي علامة لولدك (ولم يقل اطلب علامة من أبيك. ولو كان الأمر كذلك لبدت العملية أسهل، لأن صاحب الطلب يفكر بهذا، وعندئذ نقول إن فكر هذا انتقل إلى ذاك). فقالت الروح شيئاً، وكتبوه من دون أن يفهموا ما هو. ثم تبيَّن أن الكلمة [بعد جمع الحروف على طريقة تحضير الأرواح حيث تحرّك الروح الحاضرة الفنجان على الحروف، ثم تكتب الحروف التي تقف عندها الروح، وبشكل أدق يقف عندها

الفنجان الذي تحركه الروح، وتـنضد بـعد ذلك ليسـتحصل جـواب السـؤال ـ المترجم] هي «زنجير» (أي: سلسلة).

قال الحاضرون: لم نفهم ما يقول، إنه يقول «زنجير». يقول المهندس تاج: فهمت مباشرة أن ثَمَّ حقيقة لهذه القضية. فقلت: هذه علامة صحيحة.

وتوضيح ذلك أنه كان لأبي سلسلة يسوق بها حماره عندما يركبه، وعندما تخلّى عن الحمار بقيت السلسلة ترافقه على الدوام، وإذا ما أراد أن يضرب أحداً أحياناً ضربه بهذه السلسلة، وهو يقول: لقد جربت أنني ما ضربت أحداً بـهذه السلسلة إلّا وبلغ مركزاً مرموقاً.

وهكذا كانت المزحة التي يستخدمها أبي، هي قوله: اعرفوا قيمة سلسلتي هذه، ما ضربت بها أحداً إلّا وتبوأ مركزاً مرموقاً. ولذلك كان لكلمة «زنـجير» [أي سلسلة] أهمية بيننا نحن الأولاد تبعاً للاحترام الذي كان يكنّه أبونا لزنجيره. لذلك ما إن قال ـ محضر الأرواح ـ كلمة زنجير حتى فهمنا أنّ العلامة صحيحة.

ثَمَّ قضية أخرى نقلها لي المهندس تاج أيضاً. وطبيعي أن هذه ـ القضايا ـ ليست على درجة رفيعة. لقد ذكر اسم شخص منوّم ثـم قـال: لقـد زرت ذلك الشخص يوماً وتحدّثت معه، فأخبرني بأنّه ترك هذه الأعمال، ولكنه نهض بعد برهة وجلس على كرسيه وكتب شيئاً ثم وضعه داخل منضدته. قال لي بعد ذلك: تعال اجلس هنا. نهضت وجلست في المكان الذي ذكره. ثم وضع يده على يدي وقال: انتخب أي رقم تشاء واكتبه، فانتخبت الرقم (٧) وكتبته، فأخرج الورقة من منضدته فرأيت قد كتب فيها الرقم (٧).

ثم طلب مني أن أنتخب شيئاً آخر، فانتخبت، ففتح منضدته، وقد رأيت أنه كتب ما انتخبته أيضاً.

والتفسير الذي يذكره المهندس تاج للحالة أنّ صاحبه كتب الأرقام أوّلاً، ثم راح يسيطر من خلال وضع يده على يدي، على إرادتي وفكري، أو شعوري الباطن بحسب تعبير هؤلاء السادة.

أما كيف يحصل ذلك؟ ربّما كان حتى هو لا يدري. إذ يمكن أن يكون هناك ـ مثلاً ـ تيار كهربائي، إذ لابدّ أن يكون هناك شيء بحيث أريد أنا كلّ ما يريده هو. فهو يطلب مني أن أنتخب العدد الذي أريد، وأنا أظن أنني اختار العدد الذي أريد، مع أن الحقيقة أني مسخَّر لإرادته، ومن ثم لا أختار إلّا العدد الذي كتبه ابتداءً. لهذا السبب أجد أنه قد كتب ابتداءً كل ما انتخبه.

● يقتصر العلاج النفسي فقط على المرض الذي يعود سببه إلى بعد نفسي صرف، وبالتالي لا مكان للعلاج النفسي مطلقاً في مرض الهستيريا وفي المرض العضوي. فإذا ما أصيب بالشلل [المقطعي كما يُفهم من السياق] لسبب يعود إلى خلل عضوي فلا يمكن للعلاج النفسي أن يعطي أثره مطلقاً.

أما في الموارد التي يبتلي بها المريض بالشلل أو العمى أو فقدان الذاكرة، ثم تزول هذه العوارض على أثر الايحاء أو طرق أخرى يسيرة جداً متوافرة بين أيدينا الآن، فإن ذلك يعود إلى أن سبب العوارض تلك كان نفسياً بالأساس، وسيكون ـ في العلاج ـ نفسياً أيضاً. وهذا أمر قابل للتفسير وهو معروف بالنسبة إلينا [معاشر الاطباء].

وما تفضلتم بذكره من أنّ كثيراً من الأمراض تشافى بواسطة التنويم الاصطناعي (المغناطيسي) فأعتقد أن الأمر يرتبط بمثل هذه الأمراض لا بالأمراض العضوية. أما بشأن ما ذكرتموه من أن العلاج النفسي قد يكون مؤثراً بالنسبة للأمراض العضوية، فإن ذلك يتم من خلال تقوية الطاقة [والاستعدادات] العامة للمريض وليس من جهة اختصاصية.

الأستاذ مطهري: بشأن ما ذكرتموه من أن الأمر يختص بالأمراض النفسية فقد كنت أقصد؛ وربّما لم أؤدِّ ما أريد على نحوٍ جيّد؛ كنت أقصد أنه يحصل أحياناً وأن يكن العارض نفسياً والعلاج نفسي أيضاً. كأن يصاب شخص ـ على سبيل المثال ـ بالخيالات والأوهام، حيث تتبدى أمامه أنواع من الخيالات فيعالج عن الطريق النفسي.

وقد يحصل أخرى وأن يكون العارض عصبياً. ولم أكن أقصد من «العصبي» أن يكون الخلل في الأعصاب أو لا. إنما يعنيني أن العارض عصبي وحسب. فالإنسان المشلول أعصابه معطّلة لا تعمل، من دون أن يعنيني منشأ هذه الحالة أيّاً كان. فتلك الرؤية تؤيّد وجهتنا أكثر، فمع أن المنشأ نفسي إلّا أن العارض بدني؛ بدني عصبي.

● من الوجهة التخصصية الصرفة يمكن تشخيص الحالة تماماً؛ وفيما إذا كانت حالة الشلل ـ مثلاً ـ تعود إلى سبب نفسي أو عصبي. فبشأن الإنسان غير الخبير تبدو الحالة واحدة، ولكنها واضحة تماماً بالنسبة للمتخصّص، إذ يمكن تشخيص هذا العارض وفيما إذا كان نفسياً أم لا.

الأستاذ مطهري: عندما تتفضل بالقول أن العارض نفسي فإنك تبيِّن العلة. والسؤال: هل تقول بأن ماكينة بدن الإنسان المصاب بالشلل سليمة مئة بالمئة؟

● أجل، لدينا علامة، إذ تمرّر إبرة على باطن قدم المريض، فإذا ما كانت العلّة عصبية تستجيب القدم بكيفية بحيث يرتفع الإبهام نحو الأعلى. أما في موارد الشلل وكون العلة نفسية فإن القدم تستجيب بحالة من حالات الانحناء. وهذه مسألة واضحة جداً بالنسبة للمتخصص، إذ قد تكون الحالة عصبية بيدَ أن العلة نفسية، وبالتالي فإنّ علاجها سيكون بهذا الأسلوب [نفسياً] أيضاً.

الأستاذ مطهري: كان البحث يدور حول الحالة وليس في العلّة، وكلامك يؤيّد ما عرضته. فالكلام في أنّ ماكينة البدن سليمة ولكنها لا تعمل. والنكتة تكمن في هذه النقطة بالذات؛ في أنَّ للنفس هذا القدر من التأثير على البدن. وهذا دليل على استقلال الحالات النفسية، وهو ما يخالف أفكار الماديين. فالماديون يريدون أن يذهبوا إلى أنّ الخواص الروحيّة تابعة للخواص البدنية أساساً. فالخاصية هي للخواص البدنية، والروحية فرع لها. أما أولئك الذين يؤمنون بنحوٍ من الاستقلال ـ ولكن ليس الاستقلال بالمعنى الديكارتي الثنوي ـ فيعدّون هذين الاثنين بُعدين لواقعية واحدة، تماماً مثل الباب التي لها طرفان؛ طرف على هذه الشاكلة، والطرف الآخر على تلك الشاكلة؟ أولئك يذهبون إلى أنّ الخواص الروحية والخواص البدنية ليسا مستقلين بعضهما عن الآخر، بل هما جنبتان مستقلّتان.

ما ذُكر يشير إلى أن ماكينة البدن سليمة ولكن البدن لا يشتغل مع ذلك لأنّ الروح لا تريد أن تعمل؛ وهذا ما يؤيّد كلامنا. ولهذا السبب نفسه تعالج الحالة تلك بالعلاج النفسي.

يذهب فرويد وآخرون إلى أنه ليس لبعض الأمراض النفسية أي أساس عصبي، ويبدو أن هذا الأمر مقبول. وعلى ضوء هذه الحالة ذهبوا إلى أن بعض الأفراد ممّن يصابون بنوازل روحية، كأن تحلّ بهم ـ مثلاً ـ مصيبة شديدة لا تطاق، تبدأ النفس (نفوس هؤلاء المصابين) بالولوج في عالم الخيال للنجاة من هذه الغصة مع أنّ أعصابهم سليمة بالكامل. وعندئذٍ لاتجد النفس في عالم الخيال ما قد فرّت منه أو أنها تجد في هذا العالم ما كانت تتمنّاه [بمعنى أنّ الخيال يمارس عملية التعويض؛ إذ بهروب النفس إلى الخيال إنّما تهرب ممّا داهمها وتلتقي بما

تتمناه ـ المترجم].

فلنفترض مثلاً إنساناً قد توفي طفله، وهذا الإنسان يرتبط بطفله ويحبّه حبّاً جماً بحيث يبدأ يشقى من هذا الفراق ويتألم، ثم يصاب بحالة جنون، وعندئذ يرى طفله حياً أمامه ـ في عالم الخيال ـ دائماً، كما يجد نفسه مع طفله ـ في ذلك العالم أيضاً ـ. وفي هذا دليل على إمكان أن تكون ماكينة البدن سالمة تماماً، ولكن هناك خلل في عملها، أو تنشأ عوارض لا علاقة لها بماكينة البدن.

وهذا ما أيدتموه ـ بحديثكم ـ وأنا شاكر لكم هذه الملاحظة.

● ثمّ موضوع جعلني فعلاً أؤمن بتلك الأفكار التي تقال حيال المعجزة؛ وهذا الموضوع هو: أني التقيت شخصاً كان على وجه التقريب أصم وأبكم أيضاً من الولادة، بيدَ أنه يستطيع أن يوصل المطلب. وفي المدة التي كنّا فيها معاً ذكر أموراً من قضايا الماضي والمستقبل لم يكن لأي انسان اطّلاع عليها.

كان معنا أحد الزملاء وهو مهندس نفط، فماكان من صاحبنا ـ الأصم الأبكم ـ إلّا أن أفهم زميلنا من خلال العلامات بأنك متخصص، ومتخصّص بالنفط بالذات.

كان هناك صديق آخر من الأصدقاء يمضي مدّة الخدمة العسكرية وهو خريج جامعة بدرجة «البكلوريوس» فماكان من صاحبنا ذاك إلّا أن أفهمه بأنه في الخدمة العسكرية، وذكر له بأنه لا يحبّ الخدمة، بل ذكر له حتى رتبته العسكرية إذ كان برتبة عريف ثاني. أما بالنسبة لي فقد قال: إنك طبيب، ولكنك لست طبيباً جراحاً، كما إنك طبيب مزاجي. ثم أشار إلى حالة تردّد كانت تتلبسني في ذلك الوقت عندما قال: بأنك تعيش حالة تردّد لاتدري هل تمارس هذا الفعل أم ذاك. ثم أوصاني بأن أبادر لأحد العملين سمّاه لي. وبشأن سلوك صديق من الأصدقاء مع زوجته، قال له: إن لديك زوجة مزعجة جدّاً، ولكن سلوكك معها موائم وليّن كثيراً.

إن التعامل مع هؤلاء الأفراد يجعل الإنسان يتحمّل على أقل التقادير ذلك القدر من الغيبية أو الإعجاز الذي ينطوي عليه الأنبياء.

● تبدو لي المقدّمة التي توفر على التفضل بها الشيخ مطهري موضوعاً فرعياً بالنسبة إلى بحثنا الأصلي المتمثّل بالنبوّة والمعجزة. وقد أطنب حتى أوكل عملية وصل هذه المقدّمة بالبحث الأصلي إلى الجلسة القادمة.

وهذا الأمر صار باعثاً لكي يطرأ على ذهن الإنسان ويخيل له بأنه ربّما يستطيع عدد كبير من الناس أن يبلغوا مقام النبوة لأن قدرتهم متميّزة، وذلك بحسب الاستدلال الذي ذُكر ـ في هذه الجلسة ـ.

لذلك أعتقد أنه لو كانت المقدمة والنتيجة في جلسة واحدة لربما كان بمقدور الإنسان أن يربط بين هذين الاثنين أفضل. إذ قد يغيب بعض السادة عن حضور الجلسة القادمة أو تغيب عن الإنسان بعض الأفكار.

ثم موضوع آخر أردت أن أسأل عنه. طبيعي قد لا تكون له صلة كبيرة بهذا البحث، ولكن ما دامت قد طُرحت مسألة التنويم المغناطيسي، فقد توارد إلى ذهني بأنّ «فلاماريون» قد نقل في كتابه المعنون «أسرار الموت» كثيراً جداً من هذه المسائل والقصص. من بين ذلك، قوله: دعانا أحد الأصدقاء إلى بيته وقد أخبرنا بأن أحد المشتغلين بالتنويم المغناطيسي سيقدم إلى بيتنا. ذهبنا إلى بيت ذلك الصديق، حيث تمّ تنويم السيدة مضيفتنا. وعندما سُئلت عن مستقبلها، أجابت: ستقع لي حادثة مؤسفة بعد ستّة أشهر في الساعة الثانية والنصف من بعد الظهر.

كرّرنا الجلسة بعد شهر بتنويم السيدة ذاتها، فأخبرت بأنه ستقع لها حادثة مؤسفة في التاريخ نفسه الذي حددته في الجلسة الأولى. ثم راحت تكرّر الأمر ذاته طوال أكثر من جلسة من جلسات التنويم. بل حصل ذلك حتى قبل يومين أو

ثلاثة من التاريخ المحدّد، حين عادت السيدة لتأكيد وقوع الحادثة في التـاريخ المحدّد.

عندما حلّ ذلك اليوم ذهبنا إلى بيت تلك السيدة، وقد اتفقنا أن نراقبها بـالتعاون مع زوجها لكي لا تقع لها تلك الحادثة المرتقبة التي أخبرت عنها. كانت الساعة زهاء الثانية والنصف عندما انتهينا من تناول الطعام، وفي الساعة المحدّدة نهضت السيدة من مكانها لتذهب إلى المطبخ وتأتي لنا بالقهوة. قلنا لها بأننا لا نريد شرب القهوة، فأصرت على موقفها، ولما كنّا على علم بما أخبرت عنه ولم نكن نرغب أن نخبرها به، فقد أشرت إلى زوجها بأن نذهب معاً إلى المطبخ. نهضنا بأجمعنا، وتحرّكنا من الغرفة التي كنّا نجلس فيها والتي يصلها بالمطبخ سـلّم يـفضي إلى الطابق السفلي. في اللحظة التي كانت فيها السيدة تمرّ من على السلّم خرج جرذ من جحره، عندما رأته السيدة تأذت وصرخت ثم وقعت من السلّم لتنكسر أضلاعها.

إذا ما أردنا أن نذعن لهذه المسائل، فهي تفيد أن القضية جبرية، فما قدّر لي مـن قبل، وما ينبغي أن يقع لي سيقع أردت ذلك أم لا.

ربّما للمسألة نحو ارتباط بالقضاء والقدر وبالجبر والاختيار، وقد أردت أن تدلوا [الخطاب للشيخ مطهري] بتوضيح حيال هذه النقطة.

الأستاذ مطهري: بشأن المسألة الأولى التي تفضل بذكرها الدكتور من أن بمقدور جميع الناس أن يكونوا أنبياء، كلّا؛ فليس الأمر كذلك. لقد ذكرت في مقال «ختم النبوّة» المنشور في المجلّد الأول من كتاب «محمد خاتم النبيين» ذكرتُ ـ لا أدري إن كان السادة قد قرأوا الكتاب ـ بأن النبوة ليست بأن يكون هناك شخص لديه معجزة أو جاء بكرامة، بـدليل أن القـرآن ذكـر أفـراداً أتـوا بالمعجزة وكانت لهم كرامة، وهم ليسوا أنبياء.

فالقرآن لا يشترط في الفعل خارق العادة أن يكون شخص الفاعل النبي أو غيره. من بين ذلك القصة التي ذكرها بشأن العفريت الذي حضر مجلس سليمان وأراد أن يأتي له بالعرش في غضون ساعتين مثلاً. أو ذلك الذي له علم من الكتاب ولم يذكر القرآن اسمه، حيث عرض على سليمان أن يأتيه بالعرش قبل أن يرتد إليه طرفه. فهذان ليسا نبيّين أساساً.

وعلى هذا يعدّ القرآن المعجزة أشمل من أن يكون الشخص الذي يأتي بها نبيّاً أو غير نبي. وكذلك الحال في الإلهام والتلقي عن الغيب، إذ الأمر يستوي [في أصل الوقوع] بين شخص النبي وغيره، بدليل أن القرآن يذكر أموراً تقع لأفراد ليسوا أنبياء، مثلما حصل للسيدة مريم.

فالشيء الثابت ان مريم لم تكن نبية، وفي المواطن التي ذكر فيها القرآن أسماء الأنبياء لم يذكر اسم مريم من بينهم. ومع ذلك تجد أن القرآن نفسه ينقل عن مريم معجزات وتلقيات وخوارق للعادة بالقدر الذي يثير دهشة نبي زمانها زكريا الذي يسألها: «يا مريم أنّى لكِ هذا»؟ فتجيبه: «هو من عند الله»[1].

وبذلك إذا كان ثَمَّ إشكال فهو يرد على القرآن لا علينا، لجهة أن القرآن ذكر المعجزة لغير الأنبياء أيضاً، كما ذكر الوحي لغير الأنبياء كذلك.

النبي شيء آخر، وللنبوة وللإتيان بالخبر [من السماء] حساب آخر ينبغي أن نبحث فيه بشكل منفصل.

أما المسألة الثانية التي ذكرها الدكتور وفيما إذا كانت وقائع العالم جبرية أم لا؟ فإن القدر الذي لا مجال للشك فيه هو أن هناك نظاماً موجوداً في العالم بحيث يمكن

---

(١) آل عمران: ٣٧.

التوقّع بقضايا على ضوء ذلك النظام. وإلّا إذا كان الأمر غير ذلك لم يكن بمقدور أحد حتى الأنبياء، أن يكونوا على علمٍ بالمستقبل. ذلك أن أي انسان يلمّ بخبر المستقبل إنما يبلغ ذلك عن طريق علائم تحصل له بواسطة علل مسبقة.

وإذا ما أحاط علمنا بجميع وقائع العالم [الوجود] ومجرياته فسيكون بمقدورنا أن نتنبأ بجميع أوضاع المستقبل. وهذه حقيقة لا مراء فيها تلك المتمثّلة بأنَّ واقعة معينة سوف تقع لإنسانٍ، ثم تقع.

أجل، هناك بحث رفيع جداً بين علماء الشيعة فقط ولا وجود له عند غيرهم، يحمل عنوان «البداء»؛ أي تغيير المصير. فمع أن واقعة تلك السيدة تمثّل عين الحقيقة إلّا انه ليس ثَمَّ ما يمنع من أن يطرأ تغيّر على تلك الواقعة.

فليكن ـ مثلاً ـ أن المسار الأصلي للعالم هو أن تكون الأوضاع على هذه الشاكلة، بحيث أن المرأة تسقط إلى الأرض في لحظة معينة. ولكن لو أنّ هذه المرأة نفسها أوجدت مساراً آخر، كأن تعطي صدقة، فإن هذه الصدقة ستحول دون المسار الأول.

كما يمكن لدعاء أن يحول دون وقوع أمرٍ ما. ولهذا لدينا في مجال الدعاء: «إن الدعاء يردّ القضاء». طبيعي أنّ الدعاء نفسه هو قضاء وقدر أيضاً، بيدَ أن ذلك مسار وهذا مسار آخر.

فذلك إذن مسار ينتهي إلى هناك، ولكن ليسَ ثَمَّ ما يمنع من أن يتحرّك مسار آخر ليحول دونه، كما هو شأن القضية المعروفة الواردة في أحاديثنا أيضاً. إذ يذكر أنه بينما كان السيد المسيح مارّاً من أمام منزل يشهد مراسم عرس، وإذا به يقول: عندما تأتون إلى هذا المكان في الغد ستجدون أن العرس قد تحوّل إلى مأتم. ولكن عندما جاء [الناس أو الحواريون] في الليلة الثانية وجدوا مراسم العرس منعقدة

أيضاً. عندما تساءلوا عن السبب ذكر لهم السيد المسيح بأنه من المحتم أن مساراً آخر قد وقع؛ عمل خير وقع فجأة، وإلّا فقد كان مقرّراً أن تموت هذه العروس.

ينتقلون بعد ذلك للدار ليتقصّوا ما حدث، فيرون في المكان أفعى وفي فمها ورقة [لابد ورقة شجرة] وعندما يستفسرون من العروس تنتهي القـضية إلى أن فقيراً جاء في الليلة المعينة ولم يصله أحد، فتنهض وتناوله شيئاً من طـعامها. وعندئذ يذكر السيد المسيح أن هذا الفعل هو الذي حال دون وقوع الحادثة وتحوّلِ العرس إلى مأتم.

فالمسيح أيضاً يخبر عن شيء ويتخلّف أحياناً، لأنه يرى مجرىً للـحدث يتحرّك بذلك الاتجاه [الذي يفضي إلى وقوع الواقعة] ولكن ثَمَّ مسار آخر يتحرّك للحؤول دونه وإجهاضه ربّما خفي حتى على المسيح نفسه.

لذلك يحصل أحياناً في الأخبار التي يذكرها الأنبياء والأئـمة أن يـخبروا بأنفسهم بأنَّ وقوعها ليس حتمياً مئة بالمئة.

فالسيد المسيح ـ عندما ذكر الذي ذكره ـ كان يرى مجرى واحداً، أما لو كان يحيط بجميع مجريات العالم لما تخلف خبره. وليس هناك ضرورة أن يعلم السيد المسيح بجميع مجريات العالم.

تماماً مثلما يحصل في الحالات التي يخبر فيها أفراد خبراء متمرّسون ويتوقعون بأشياء، ثم يخطئون في أمور عادية. ثم يتبيّن أنهم لم يخطئوا، فالمجرى أو المسار الذي رآه كانت رؤيته له صحيحة، ولكن ثَمَّ مجرى أو مسار آخر يـحول دون المجرى أو المسار الأول لم يره.

فهو أصاب الرؤية كما أنه أخطأ فيها في الوقت ذاته؛ فقد أصاب لأنه رأى ذلك المجرى أو المسار، وهو أخطأ لأنه لم ير الاتجاه أو المجرى المعاكس.

الفصل الخامس

المعجزة وطبيعة العلاقة

بين القوى الروحية وعالم الملكوت والتقوى

كان بحثنا يدور حيال المسائل ذات الصلة بالمعجزات، وقد تطرقنا لمسائل يعدّ ذكرها في الحقيقة أساساً وقاعدة ومرتكزاً للمعجزات، لكي يكون من نتيجتها أن يتضاءل استبعاد الإنسان ـ للمعجزات ـ على أقل تقدير.

ونحن نذكر هذه المسائل بالعناية من جهة بما اكتشفه الإنسان في هذا المضمار، وبالعناية من جهة أخرى بالبيان الذي ذكره الذين يجيئون بالمعجزات [الأنبياء]، على أن تزداد عنايتنا بالقرآن على الأخص.

هناك قصة معروفة تعود إلى [أبي حامد] الغزالي مذكورة في ترجمته، حيث قدِم من طوس إلى نيسابور ومكث هناك عدّة سنوات للدراسة، حيث كان جادّاً مثابراً. وفي هذا السياق جرت العادة على أن يدوّن الطالب دروسه.

وعندما ينتهي يجمع أوراقه ويضعها في لفافة قماش مع حاجياته الأخرى. وعند العودة يعترض [قافلته] قطاع طرق، فيأخذون كلّ ما عندهم. عندما يقترب اللصوص من قطعة القماش يضطرب الغزالي ويطلب منهم أن يأخذوا كل شيء إلّا هذه اللفافة من القماش، فيزداد طمع اللصوص بها وحرصهم عليها لظنّهم انها تحوي أشياء نفيسة. عندما يفتحون قطعة القماش لا يجدون فيها غير مجموعة من الأوراق السوداء. يسألونه عنها فيذكر لهم أن هذه الأوراق هي ثمرة أتعابه على مدار سنوات، وأنه طالب علم، قد جمع كل ما حصل عليه في هذه

المدوّنات، التي لو سُلبت منه لضاعت جهود سنوات هدراً.

يعيدها اللص إليه، ولكنه يذكر له بأنه يريد أن يقول له كلمة؛ ثم يقول: إن العلم الذي يكون مكانه في لفة قماش ثم يُسلب منك بسرقة اللص له، هو ليس علماً.

يذكر الغزالي أن كلام اللص هذا ترك فيه أثراً كبيراً.

لقد وقع لي نظير هذه الحادثة إذ أضعتُ قبل اسبوعين جميع الملاحظات والأوراق التي كنت قد دوّنتها حيال النبوة والمعجزة خلال هذه الجلسات، وبالتالي افتقدت خلاصة معلومات البحث.

أريد تكرار ما كنت قد ذكرته ابتداءً [بداية هذه الجلسات] بشأن المعجزة. فمرّة يذهب بعضهم إلى أنّ المعجزة هي فعل الله. وعندئذ ليس ثَمَّ مجال للبحث بحيث نقوم بعملية تقريب نسوقها عن الطريق العلمي، بل ستكون المعجزة شأنها شأن أصل الخلقة نفسها. فكما أن الله خلق العالم [وأبدع الوجود] من دون أن نعرف كيف، فكذلك المعجزة، جرت بيد الأنبياء، وهي فعل الله، ولا مجال فيها للبحث.

إذا ما فكّر أحدهم بهذه الطريقة فلا نستطيع أن نتباحث معه. إنما يشاد بحثنا على أساس ما ذكرناه من أنّ المعجزة هي فعل من أتى بالمعجزة، فهي فعله ولكن بقوّة خاصة وهبها الله له، وهذا ما يمكن استشفافه كاملاً من القرآن الكريم نفسه.

إن الذي يأتي بالمعجزة مؤيد من عند الله، وهو يمارس فعل المعجزة بإرادته، بيدَ أن له من الله نوعاً من القوة والقدرة، ويحظى منه بنحوٍ من التأييد.

على هذا الأساس ما ذهبنا إليه من أنه ينبغي أن نبحث في طبيعة الخصائص الموجودة في الإنسان، التي تجرّه أحياناً إلى أن يكون بمقدوره ممارسة الفعل المعجز.

نظريتان بشأن الروح

على هذا الضوء يتمثّل الأساس الذي يشاد عليه هذا الفعل بالروح والقوى الروحية، حيث نعرف أن هناك في مسألة الروح والقوى الروحية فرضيتين تسودان العالم. تذهب الفرضية الأولى إلى أنه لا وجود للروح بعنوان أنها قوّة أو شيء غير البدن، فليس هناك غير هذا البدن، والقوى البدنية التي انبثقت من هذه المواد الموجودة بالتركيب الخاص الذي هي عليه. فليس هناك غير هذا، شئنا ذلك أم أبينا، حيث تعود جميع الخواص الحياتية ومن بينها ما اطُلق عليه في الإنسان بالخواص الروحية، إلى البدن، فهي فعل وخاصية وأثر لبدن الإنسان نفسه.

وفي ضوء هذه الرؤية تغدو الروح أو الحالات الروحية خاصية للبدن وأثراً له وليست شيئاً آخر، ومن ثَمَّ فهي بالضرورة تأتي متأخّرة عن البدن وتكون فرعاً له.

إذن ليس هناك قوة بالمفهوم الذي نعرفه أو تعرفه العلوم ـ بمعنى الشيء الذي يكون منشأً للأثر ـ اسمها الروح، بل كل ما موجود هو هذه القوى البدنية، وليست الحالات الروحية سوى أثر لها.

أما النظرية الثانية التي تنتصب بإزاء هذه النظرية، فهي تذهب إلى أنّ الروح قوة غير القوى البدنية، وأنها موجود غير هذا الموجود الذي يطلق عليه البدن. ويبدو أنها تتحد مع البدن، أي تشكّل هي والبدن ضرباً من الوحدة. حيث أشرنا فيما سبق إلى أنهما يشكّلان كياناً له وجهان، الأوّل هو الروح والوجه الثاني البدن. ولكنهما يشكّلان كياناً واحداً بوجهين من دون أن يمكن القول بأن هذا ـ الوجه ـ هو الأصل وذاك فرع، أو ذاك فرع وهذا أصل، كما أن انفصالهما بعضهما عن بعض معناه استقلال أحدهما عن الآخر.

على ضوء هذا النمط من التفكير هناك قوى أخرى في الإنسان بالإضافة إلى القوى الطبيعية والبدنية، نطلق عليها اسم القوى الروحية.

لماذا نذهب بعيداً مع أنه يمكن للفكر نفسه أن يكون بمثابة قوة في وجود الإنسان، وكذلك الحال بشأن إرادته وخياله وتعقله، فكل واحدة ـ من هذه الفعاليات ـ تعدّ قوة [من طراز القوى غير البدنية]. وبذلك يمكن أن تؤثر على البدن أحياناً وتجعله تحت سلطتها.

فلو كانت القوى الموجودة في الإنسان هي القوى البدنية وحسب، وأن ما نسمّيه بالأمور الروحية ما هي إلّا خاصية للبدن وفرع له، وتابع إليه، لما أمكن للأمور الروحية أن تستطيع فرض سيطرتها على الأمور البدنية أحياناً وتجعلها تحت هيمنتها وقدرتها.

يعتقد الفريق الذي يذهب إلى أن الأمور الروحية هي بذاتها قوى ومنشأ أثر (لا فقط أثر بل ومنشأ أثر أيضاً)؛ يعتقد بأن أوضاع عامة الناس وحالاتهم تحكي بأن الروح تترك أثرها على البدن بهذا القدر وذاك. فهناك تأثير متعاكس بين الروح والبدن، وبحسب المقولة المعروفة: «النفس والبدن يتعاكسان إيجاباً وإعداداً». فالبدن يترك تأثيره على الروح، لأنه جوهر مستقل، كما أن الروح تترك في المقابل أثرها على البدن.

ومن ثَمَّ لا نقول إنَّ البدن أثر للروح أو الروح أثر للبدن، بل ان هذين الاثنين يتركان تأثيرهما بعضهما على بعض.

وبحسب ما يعتقد به هذا الفريق فإنَّ التأثير المتبادل هذا يبدأ فعله من أبسط الأمور. على سبيل المثال تبدأ التأثيرات من تلك التغييرات العامة التي تطرأ على بدن الإنسان وهو يتصوّر النصر، فبمجرّد ما إن يسمع بخبر النصر حتى تتغيّر

أوضاعه البدنية وتتبدّل حركاته مثل النبض وحركة الدم وغير ذلك.

ومعنى ذلك أن هذا التصور يترك أثره على البدن ويغيّر من حركة هذه الماكينة البدنية، وهذا ما يعبّر عن أبسط العلائم التي تشير إلى أن الفكر والتصوّر والأمور الروحية هي قوة تترك أثرها على البدن.

لندع هذه الحالات العامة ونذهب تلقاء الحالات الخاصة، حيث تبدو قوة الحالات الروحية أوضح وأجلى في الحالات الخاصة هذه.

كلام ابن سينا

يعد ابن سينا فيلسوفاً وطبيباً، ويبدو أنه فيلسوف إلهي إلّا أنه كان في عصره وكأنه يقف في الجبهة التي يصطف فيها المخالفون. فهو لم ينكر الكرامة والمعجزة وما شابه، وإنّما كان يذهب إلى أن لها تفسيراً.

ممّا يذكره في كتاباته: إذا سمعت أن إنساناً ترك تناول الطعام لمدّة بحيث إذا ما فعل ذلك غيره لمات ـ أي إذا سمعت مثلاً أن انساناً ترك الطعام لمدّة شهر على التوالي أو أكثر مع أن الإنسان إذا لم يتناول الطعام لمدّة أسبوع فسيموت من الجوع ـ فلا تظنن أن ذلك أمر لا يكون.

فالذي نقرأه في قصة النبي موسى أنه امتنع في الظاهر عن تناول الطعام تماماً في مدة الأربعين يوماً التي أمضاها بانتظار الميقات، ومثل هذه الأمور تتداول أحياناً في باب المرتاضين وأولئك الذين يمتنعون عن مزاولة التنفس. ويبدو أنه كان متداولاً في زمنه أن يعلق على مثل هذه الحكايات التي تُنقل عن الهنود، بالقول: «إن صحّت الحكاية».

يؤكد ابن سينا أنك إذا سمعت هذا فلا تعدّه أمراً مستحيلاً. لماذا؟ إنه يفسّر

الحالة على أساس ما تتركه النفس من أثر على البدن، إذ يمكن للنفس أن تتحكّم بالبدن لمدّة بحيث تتعطّل ماكينة البدن عن العمل.

فالإنسان يتناول الطعام في الأوقات العادية، فيتحلّل الغذاء ويـهضم، ثـم تكون هناك حاجة لمادة (الطعام) جديدة وهكذا. ولكن يمكن للنفس أن تحافظ على البدن لمدّة، بحيث لا يدفع طعاماً ولا يحتاج إلى جذب طعام جديد.

ثم يذكر أن المثال العادي لهذه الحالة هي الإنسان المريض الذي يقلّ طعامه إلى الدرجة التي إذا ما حسبنا ما تناوله خلال شهر كامل، لرأيناه من القلّة بحيث إذا ما أعطيناه للإنسان السليم المعافى لمات من الجوع. ولكن ما دام بدن المريض لا يعمل، فهو لا يحتاج إلى الطعام.

وعدم عمل البدن مثلما يمكن أن يكون سببه المرض، فكذلك يمكن أن يكون سببه ضرب من الإرادة النفسية.

ما أريد تأكيده هو أنه يمكن للروح في الحالات غير العادية؛ وعلى أثر التمرين وتقوية القوى الروحية، يمكن أن يكون لها هذا المقدار من التأثير على البدن، بحيث يكون بمقدورها أن تأخذ قراراً تقلّل بمقتضاه عمله أو تعطّله عن العـمل تماماً.

إن الحالة التي يكون الإنسان بمقتضاها محتاجاً لتناول هذا القدر من الطعام في اليوم، وتلك التي يتم فيها تعطيل البدن عن هذه الممارسة، إنما هي علامة على أن الروح والأمور الروحية يُنظر إليها حقاً كقوّة موجودة في الإنسان، بحيث تُخضع البدن لتأثيرها على هذه الشاكلة.

والأكثر من ذلك هو ما أضحى اليوم في عداد المسلّمات الثابتة والقـطعية تقريباً، متمثّلاً بما يُذكر من أنه يمكن التأثير على الشعور الباطن من خلال التنويم

الاصطناعي، بل وحتى من خلال التلقين والإيحاء، بحيث يمكن للشعور الباطن أن يؤثر على البدن، ويسيطر على كثير من المجريات العادية للبدن حتى لو قلنا أنها ترتبط بالأعصاب، لأنّ الأعصاب ترتبط بالبدن أيضاً.

وعلاوة على الايحاء الذي يتم في التنويم الاصطناعي، أو يُصار إلى اجراء عملية جراحية للإنسان مثلاً وهو في حال التنويم الاصطناعي[1]؛ علاوة على ذلك هناك درجة أخرى حيث يتم من خلال الايحاء التأثير على عضو معين وتعطيله عن الاحساس بإرادة الروح. وثَمَّ غير ذلك درجات ومراتب أخرى على هذا الخط.

هذه جميعاً علائم ونماذج؛ صحيح أن بينها وبين ما نطلق عليه بالمعجزة بوناً كبيراً، إلّا أنها في نهاية المطاف تعدّ مثالاً للفكرة التي تقول إن الأمور الروحية تشكّل ضرباً من ضروب القدرة، وأن ثمَّ في وجود الإنسان قوىً غير القوى والقدرات المادية البدنية.

وبهذا المقدار من النماذج المتوافرة بين أيدينا نستطيع في الواقع، أن نخضع هذا الموضوع للبحث على أقل تقدير، بل وننفي استبعادنا لمثله.

عالم الملكوت

ثَمَّ فكرة أخرى مفادها: قد يحصل أن لا نعرف غير هذه الدنيا المادية وحسب، ثم نفترض وجود قوى للروح، ولكن من دون أن نعتقد بوجود عالم

---

(١) لقد صار من الثوابت والمسلّمات القطعية لتاريخ الطب أن يخضع الإنسان إلى العمل الجراحي بواسطة التنويم الاصطناعي، مع أنه مهما كان نوم الإنسان عميقاً فسيستيقظ في حال قطع عضو من أعضائه، بعكس ما يحصل في التنويم الاصطناعي حيث لا يحسّ حتى مع قطع عضو من أعضائه، لأن نومه جاء على أثر الايحاء، ممّا يعني أن هذه الإرادة وجدت في روحه، وتلك هي إرادة الروح التي تريد للبدن أن ينام، فلا يكون أمام البدن إلّا أن يستجيب وينام.

آخر غير عالمنا المادي هذا وغير روحنا، بل نكتفي بالإذعانِ لوجود روح وقوى روحية فقط.

ولكن إذا كان في وجودنا عالمان؛ عالم مادي وعالم غير مادي، فلماذا لا يكون في الكون الفسيح من حولنا عالمان أيضاً: عالم مادي وعالم غير مادي؟ أي أن يكون هناك في كوننا مجموعة من القوى والقدرات غير القوى والقدرات التي نعرفها عن طريق العلوم الحسية، بحيث تكون تلك بمثابة القوى الروحية للعالم؟

إذا كان ثَمَّ وجود لمثل هذا العالم (إن لم نقل إنّ بمقدورنا أن نثبت وجود مثل هذا العالم فلا يسعنا أن ننفيه جزماً) فما الذي يمنع عندئذ من أن تكون لروح الإنسان هذه التي لها بذاتها مثل هذا القدر من القدرة بحيث نستطيع أن تؤثر على بدنها بهذا الشكل؛ من الذي يمنع أن تتصل بالعالم الروحي الكبير، فتتوفر من خلال هذا الاتصال على قوى وقدرات استثنائية، بحيث لا تكون تلك القوى ـ عندئذٍ ـ منشأً لتأثير الروح على بدنها، بل تؤثّر على بدن غيرها، وعلى هيكل العالم وتترك أثرها على البحر والجبل والهواء؟ ومن أين يثبت لنا أن الأمر ليس كذلك؟

ليس بمقدور الإنسان أن ينكر ذلك بحجّة أنني لا أستطيع؛ ولأنني لا أستطيع فلا وجود لمثل هذا الشيء!

الحلقة الثانية أو المرحلة الثانية في الإعجاز إذن تتمثّل بوجود عالم باسم الملكوت، والملكوت يعني القدرة بالأساس؛ فذلك العالم هو عالم القدرة. فما موجود في هذا العالم لا يعدّ شيئاً إذا ما قيس بما لذلك العالم من قوة وقـدرة؛ والملكوت هو المبالغة في القدرة.

لقد ذكرنا في مضمار تناولنا للوحي أن للإنسان ـ على الأقلّ بعض أفراد النوع الإنساني ـ القدرة على الاتصال بذلك العالم بحيث تنكشف له حقائق علمية ويتلقى مسائل من أفق أعلى (أعني العلو المعنوي لا العلو المادي) غير ما يتلقاه في الأسفل؛ أي غير ما يحصل عليه في هذه الدنيا عن طريق الحواس والتجربة والتعلم. إذا كان الأمر كذلك؛ وكان الوحي موجوداً فمن المؤكّد أن المعجزة موجودة أيضاً، لأنّ ذلك الشخص الذي يتصل بذلك العالم ويأتي بالخبر من هناك، سيأخذ القدرة والقوة [المطلوبين في المعجزة] من هناك أيضاً.

والتعبير الذي يستخدمه القرآن بهذا الشأن، هو: «علمه شديد القوى»، وأصل النص، هو: «والنجم إذا هوى. ما ضلَّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلّا وحيٌ يوحى. علمه شديد القوى»[1].

فمع أن الإنسان يذهب إلى أن التعبير ينبغي أن يكتسب الصيغة التالية: «علمه كثير العلم» لأنّ المقام مقام تعليم والبحث في التعليم؛ إلّا أنه يذكره بصفة: «علمه شديد القوى».

طبيعي ليس هناك فرق في أن يكون «شديد القوى» هو الله أو الملك، بيدَ أن القرآن لا يستخدمه بشأن الله، وكأنَّ هذا الوصف ضئيل إذا أطلق على الله، بل المعني كما أوضحت ذلك الروايات هو ذلك الملك الذي ينزل الوحي بواسطته.

ثَمَّ آية أخرى في سورة «التكوير» تذكر صراحة أن المقصود هو ملك الوحي: «ذي قوّة عند ذي العرش مكين. مطاع ثَمّ أمين»[2].

على هذا الضوء إذا ما آمنا بأن الأمور الروحية تمثّل قوة وقدرة بحدّ ذاتها،

---

(١) النجم ١ ـ ٥.

(٢) التكوير: ٢٠ ـ ٢١.

وأن أثر هذه القوى والقدرات تظهر حتى في الأفراد العاديين، بل بمقدور الإنسان العادي هذا ـ كما نقلنا ذلك عن بعض الكتب ـ أن يبلغ مرتبة تستطيع إذنه أن تسمع من مسافات بعيدة، وعينه أن ترى من مسافات بعيدة؛ إذا آمنا بهذا كلّهُ ثم قبلنا بأن هناك عالماً آخر هو عالم القدرة والملكوت (على أقل تقدير نحن لا نستطيع أن ننفي وجوده، وأدنى ما نريده هو نفي الاستبعاد الذي يحوط وقوع المعجزة) فما الذي يمنع أن يستمد الإنسان [النبي] من روح مقتدرة خارقة للعادة، ثم يتصرّف بإرادته بما يريد ويفعل بما يرغب؟ ففي مثل هذه الحالة تكون الدنيا ـ أو جزء منها على أقل تقدير ـ بحكم بدنه. فكما أنه يتصرّف ببدنه فكذلك يتصرّف في بدن [وكيان] هذا العالم بشكل مباشر أو بواسطة القوى التي تتصرّف في العالم مباشرة.

بيدَ أنّ هذه القوى والقدرات ليست منفصلة بنظر القرآن، عن نحو علمٍ لا نعرف ما هو.

فالذي نراه في الآية: «علمه شديد القوى» هو تواؤم العلم والقدرة واقترانهما، وثَمَّ في آيات أخرى أمثلة لهذه الفكرة.

سليمان وملكة اليمن

أشرنا إلى أنّ المعجزات هي من ثوابت جميع الأديان ومن قطعيات القرآن الكريم ذاته. فلا يسع الإنسان أن يؤمن بالقرآن ولا يؤمن بالمعجزة وخارق العادة.

ولكي أثبت مدعاي هذا أحيلكم لآية ترتبط بالقصة المعروفة التي جاءت في القرآن الكريم حيال سليمان وملكة اليمن. فثَمَّ في هذه القصة وجوه من الإعجاز،

ومن بين ذلك أيضاً أمور ليست إعجازية بل غريبة، ولكنّها أصبحت الآن بسيطة إلى حدٍّ ما. يذكر القرآن في قصة سليمان بأننا سخّرنا له الحيوان والطير. ومسألة تسخير الحيوانات أو التأثير عليها ـ على أقل تقدير ـ هي أمر ممكن حتى لغير الأنبياء.

لقد تفقّد سليمان الطير فلم يرَ الهدهد كما ينص على ذلك القرآن، فاستاء، إذ كان عليه أن يكون حاضراً في الموعد المحدّد، فلماذا لم يحضر؟ «وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين». ثم توعّده بالعقوبة إذا لم يأته بدليل مقنع. فما لبث أن عاد الهدهد وذكر لسليمان أنه جاءه بخبر يقين.

لم تكن في ذلك الوقت وسائل اتصال، ودائرة ملك سليمان لم تكن واسعة خلافاً لما هو مشهور (طبيعي لم يشر القرآن إلى ذلك)، بل كانت تقتصر على حدود فلسطين.

فما ينقله القرآن عن سليمان يرتبط بقدرته الاستثنائية المدهشة لا من جهة اتساع رقعة ملكه كما هو الحال فيما يُذكر عن «الاسكندر» من أنه سيطر على العالم برمّته. فلم يكن ملك سليمان ليتجاوز ـ جغرافياً ـ فلسطين، ومن ثمّ لم يكن له اطّلاع على ما يجري في بقية مناطق العالم، ومن بين ذلك يتبيّن أنه لم يكن علي علمٍ بما يجري في اليمن إلى أن جاءه الهدهد، وقال: «وجئتك من سبأٍ بنبأٍ يقين. اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كلّ شيء ولها عرش عظيم. وجدتها وقومها يسجدون للشمس».

بعد ذلك يكتب سليمان رسالة إلى ملكة سبأ ـ بحسب ما يذكره القرآن ـ يدعوها فيها إلى الاسلام والتسليم؛ إلى الاثنين معاً. فتشاور قومها فيشير عليها بعضٌ بالحرب وبعض بالسلم، إلى أن تقرّر أن تذهب إلى سليمان بنفسها لكي

تنهي الأمر. وعلى هذا الأساس تتحرّك نحو سليمان.

ما أردت أن أعرضه في هذه القصة، يكمن في هذه النقطة بـالذات. فـقد أخبر الهدهد سليمان بعظمة عرشها، وعندما قرّرت ملكة سبأ أن تتحرّك صوب سليمان، ولما تكن قد وصلت إليه بعد، يسأل سليمان وهو جالس في مجلسه: «يا أيها الملأ أيّكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين»؟ «قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك» وفي هذه الآية دليل على ان خارق العادة يمكن أن يصدر ـ بحسب القرآن ـ من الجن أيضاً.

بيدَ أن سليمان لم يعبأ بما عرضه عليه العفريت، وعندئذٍ: «قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك» يتحدّث القرآن هنا أيضاً عن العلم، وقد ذكر أن ما عنده هو نحو علم من الكـتاب[1]، والمـقصود مـن الكتاب هو الألواح السماوية؛ اللوح المحفوظ.

ثم انتهى المآل إلى حضور العرش عند سليمان: «فلما رآه مستقرّاً عـنده قال هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنّما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غنيٌّ كريم»[2].

تواؤُم العلم والقدرة

الهدف من هذه الجهة [من جهات البحث] أن القرآن لم يصرّح بشأن هـذا العمل خارق العادة: قال الذي عنده قوّة كذا؛ عنده قدرة كذا. بل قـال: «قـال الذي عنده علم من الكتاب». فحيث يكون الكلام هنا عن القـدرة [بأن يُـؤتى

---

(١) تشير ـ الآية ـ إجمالاً إلى وجود كتاب، فهناك كتاب وهناك علم، بيدَ أن اقتران العلم مع ما يطلق عليه بتنوين التنكير يُفيد بأنه ليس بمقدوركم أن تفهموا ما هو ذلك العلم.

(٢) النمل: ٤٠.

بعرش ملكة سبأ] يأتي الحديث عن العلم، وفي سورة «النجم» حيث كان البحث يدور عن العلم جرّت القدرة إلى مضمار البحث أيضاً. وهذا يعود إلى التواؤم القائم بين الاثنين.

ثمّ لفردوسي [الشاعر الايراني المعروف] شعر ينطوي على هذا المعنى الذي يعدّ مضموناً لحديث [شريف] أيضاً. ولكن هذا الشعر يأتي في مستوى أدنى، حيث يقول: «يكون قادراً من كان عالماً» إذ يجمع بين العلم والقدرة. والمعنى: أن مَن كان عالماً تزداد قدرته. والسبيل إلى ذلك أن الإنسان إذا كان عالماً فسيعرف قانون العالم ويدركه على نحوٍ أحسن، وإذا ما أدرك القانون على نحوٍ أحسن، فسيعرف أفضل كيف يستثمر [إمكانات] هذا العالم، وعندما يهيمن على تلك الإمكانات فسيزيد ذلك في قدرته.

بيدَ أن [الآية أو الآيات أو المنطق القرآني أو من يناصر هذه النظرية] يعبّر عن المفهوم بشكل واسع، وهم يذهبون إلى أن العلم والقدرة هما عين أحدهما الآخر. فالعلم هو القدرة نفسها والقدرة هي العلم نفسه، وأن هذا الفصل بين العلم والقدرة والتمييز بينهما هو ضرب من الخطأ. وما دام العلم هو القدرة والقدرة هي العلم؛ لذلك فإنّ هذين الاثنين موجودان في ذات الباري بشكلٍ واحد.

والذي نجده في القرآن أنه في تلك الآية التي يدور فيها الحديث عن العلم، يقول: «علّمه شديد القوى» ولا يقول: «علّمه كثير العلم»؛ وهنا حيث الحديث عن القدرة، يأتي الحديث عن العلم: «وقال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك».

خلاصة البحث

ليس لديّ ما أقوله فعلاً في مجال الإعجاز. فقد لخصت البحث اليوم حيث انتهى إلى أن القاعدة الأولى التي يقوم عليها هي القوى الروحية؛ بمعنى أن نذعن بأن الأمور الروحية موجودة في الإنسان بصورة قوى. أما القاعدة الثانية التي يقوم عليها البحث فهي تتمثّل بأن نذعن في أن العالم الموجود لا يحد في نطاق هذا العالم المادي والطبيعي وحسب، بل هناك أيضاً عالم القدرة وعالمالملكوت.

لهذا السبب يستطيع الإنسان أن يكسب بقواه الروحية علماً من العالم الآخر؛ كما يستطيع أيضاً أن يكتسب من ذلك العالم قدرة أيضاً. والعلم الذي يكتسبه من ذلك العالم اسمه «الوحي»، أما القدرة التي يكتسبها ويمارس من خلالها أفعالاً خارقة للعادة فاسمها «الإعجاز».

أما لو أردنا أن نبحث في طبيعة السبيل الذي يستطيع الإنسان من خلاله أن يتصل بذلك العالم، فلا أحسب أن ذلك ضروري. ومن الثابت أنّ للمسائل الروحية حسابها الخاص، بحيث إذا ما ولج الإنسان هذه المعادلة فسيعود ذلك إلى أن تكون روحه أكثر صفاءً، ويصير أكثر استعداداً من وجهة تلقي المعارف والعلوم، كما سيكون هذا التوجّه منشأً لكي تتوافر في روحه قدرات بالتدريج تترك أثرها على بدنه، وعلى ما وراء بدنه في أحيان أخرى.

فإذا ما مارس الإنسان العبادة بالمعنى الواقعي، وإذا ما روّض روحه وبدنه وفق رياضة خاصة بحيث يجعلهما تحت نظام خاص، حيث يدع البدن بالأخص تحت تأثير القوى الروحية؛ إذا ما فعل الإنسان ذلك كلّه واقترن بالتقوى فسيصل إلى علوم نقية كما إلى قدرة خارقة للعادة، وإلاّ ـ إذا لم يكن مقروناً بالتقوى ـ فستبرز القدرات الشيطانية تلك في وجوده، أي ستتجلى تلك القوى

الروحية في الإنسان وحسب.

والفعل الخارق للعادة لا يختص بالأنبياء وحدهم، بل بمقدور غير الأنبياء أن يتوفّروا على ذلك. وفي هذا المضمار كثيرون هُم الأفراد الذين بمقدورهم أن يتلقوا معاني من الغيب، كما بمقدورهم أن ينجزوا أعمالاً خارقة للعادة، ولكن لما كان أمثال هؤلاء الأفراد استثنائيين، لهم وضعهم الخاص، فلا يضعون أنفسهم بتصرف الآخرين ليبحثوا أمرهم، ولا ينبغي لهم أن يفعلوا ذلك. فهؤلاء خارجون عن حدود المعلومات العامة للبشر، ولذلك ليس بمقدور المعلومات البشرية العامة أن تضع هؤلاء تحت طائلة البحث والدراسة.

أما بشأن وجود أفراد على طول الخط يتلقون مسائل من الغيب أحياناً، فقد قرأت كلاماً للإمام أمير المؤمنين [عليه السلام] من «نهج البلاغة» في هذه الجلسة يدور حول ذكر الله، وذلك بأن يكون الإنسان بذكر الله وأن يلقّن نفسه ذكر الله على الدوام. فالذكر بالأساس هو ضرب من ضروب التلقين، ولكنه تلقين بذكر الله. يقول الإمام (عليه السلام): «إن الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب» بحيث تتفتّح آذان القلب بهذه الوسيلة.

والمقصود أنه يتفتّح في الإنسان نوع من البصيرة، بحيث يغدو يسمع أموراً لم يكن يسمعها من قبل، ويرى أشياء لم يكن يراها من قبل.

يخبر الإمام أمير المؤمنين نفسه بأنه عندما كان مع النبي في «حراء» كان يرى أحياناً أموراً غير تلك التي يراها الناس العاديون، ويسمع أصواتاً غير تلك التي يسمعها الآخرون. يذكر الامام أمير المؤمنين بأنه سأل رسول الله (صلّى الله عليه وآله) عن الحالة تلك، فأجابه: «إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، ولكنك لست بنبي». ومن هذا النص يتّضح أن الأمر لا يختص بالأنبياء.

يقول الإمام أمير المؤمنين ـ في نصه عن ذكر الله ـ: «إن الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة، وتبصر به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله عزت آلاؤه في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم». والأمر كذلك حقاً، إذ هناك دائماً في فترات انقطاع النبوة، عدد من الناس ناجاهم الله في فكرهم، وراحوا يتلقون أموراً.

مكاشفة السيد جمال الكلبايكاني

كثيرة هي هذه الحالات. فالمرحوم السيد جمال الكلبايكاني (رضوان الله عليه) يعدّ أحد مراجع التقليد في هذا العصر تقريباً، فقد قدم إلى طهران قبل خمسة عشر عاماً وقد مرّت على وفاته عشر سنوات. لقد ذهبتُ للقائه، وطبيعي كنت أعرفه قبل ذلك أيضاً.

كان السيد منذ أوائل شبابه ـ حيث كان يدرس في أصفهان ـ من أهل التقوى. والذين عاشروا هذا الرجل في عهد الشباب يعرفونه بالتقوى والصفاء والتوجّه المعنوي، حيث ولجَ هذا العالم بالأساس، وربّما لم يكن مساره [الحياتي] يهدف إلى أن يدرس ليصير مرجعاً ورئيساً، فلم يكن هذا ممّا يعتني به، وقد بقي وفياً بعهده هذا حتى آخر عمره.

من المتيقن أن هناك آثاراً استثنائية شوهدت على هذا السيد، والقصة التي سأذكرها نقلها أحدهم؛ هو السيد لطف الله من «كلبايكان» وهو الآن من فضلاء [حوزة] قم ورجل فاضل. ثم سألت بعد ذلك ابن السيد جمال فذكر لي بأنَّ أباه نقل له القصة ذاتها أيضاً.

والقصة أن المرحوم آقا ضياء العراقي الذي كان من مراجع النجف، توفي فيما يبدو سنة ٢٢ [يقصد سنة: ١٣٢٢ بحسب التقويم الفارسي]، وقد كنّا آنئذ في مدينة قم، حيث كانت وفاته قبل سنة من وفاة السيد أبي الحسن [المرجع الديني المعروف]. من جهتها كانت حوزة النجف تتقوّم من حيث الناحية العلمية والتدريسية بالمرحوم آقا ضياء والمرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني المعروف بالكمباني، أما الرئاسة [المرجعية] فقد كانت للسيد أبي الحسن.

كان المرحوم الشيخ محمد حسين أستاذ السيد الطباطبائي [صاحب تفسير الميزان]، وبالإضافة إلى مقامه العلمي كان يحظى بمركز معنوي رفيع واستثنائي، فهو نموذج للسلف الصالح، حتى قالوا في عبادته أنه كان يخصّص ليلة للركوع وليلة للسجود، يعني يمضي ليلة راكعاً حتى الصباح، وأخرى ساجداً حتى الصباح، ومع أنه كان يهتم بالنشاطات العلمية، ولكنه عندما يبادر إلى العبادة فهو يتعاطاها بهذا الشكل، حيث لصاحبنا [كناية عن معروفيته في الوسط الذي يتحدّث به] السيد الطباطبائي حكايات وقصص عنه، بل وله عن أستاذه الجليل هذا منامات استثنائية جدّاً.

كان للنجف قاعدتان للتدريس، وبوفاة آقا ضياء العراقي تلاشت قاعدة وبقيت قاعدة واحدة هي التي يمثّلها المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني، الذي توفي بعد أسبوع واحد بالسكتة الدماغية كما يبدو. لقد قيل إن ذلك حصل له نتيجة كثرة التفكير، والكتب التي تركها تشير إلى هذا المعنى.

لقد كان المرحوم السيد جمال يؤدي قنوت ركعة الوتر في صلاة الليل عندما حصلت له مكاشفة، حيث رأى الآقا ضياء العراقي يتحرّك وعندما سأله عن مقصده، ذكر له بأن الشيخ محمد حسين الأصفهاني قد توفي وانه ذاهب لتشييع

جنازته. وعندئذ يرسل السيد جمال أحدهم ليستطلع حقيقة الخبر وفيما إذا كان الشيخ محمد حسين قد توفي، فيرجع الرسول ويخبره بأنه قد توفي بالسكتة فعلاً.

يذكر السيد لطف الله [الكلبايكاني] بأنه سمع هذه القصة بنفسه من السيد جمال الدين، وقد حصل بعد ذلك وأن سألت السيد أحمد ابن السيد جمال الذي يقيم الآن في طهران، عن القصة فأكّد بأنه سمع القضية ذاتها من والده، ثم أوضح بأنه هو الذي بعث به والده في تلك الليلة ليستطلع فيما إذا كان الشيخ محمد حسين قد توفي أم لا، وعندما ذهب تبيّنت له وفاته.

التقوى: القاعدة الثالثة للمعجزة

لا مجال لإنكار هذه الظاهرة، وهي لا تقتصر على واحد واثنين؛ ولا تختص بالسيد جمال [الكلبايكاني] وحسب، بل ثَمَّ الآن أفراد على هذه الشاكلة.

وفي هذا دليل على أنه لا ينبغي للإنسان أن ينكر القوى الروحية والاستعدادات الروحية الخارقة للعادة الموجودة في الإنسان، كما أن عليه أن لا ينكر وجود عالم آخر ما فوق هذا العالم [عالم الملكوت]، كما لا ينبغي أن ينكر أثر التقوى والعبادة والمعنويات.

فالقرآن ينسب العلم والقدرة إلى التقوى؛ يقول في أحد المواضع: «إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً»[1]، بمعنى أن الله يهب مثل هذا الإنسان رؤية وبصيرة يستطيع أن يميّز من خلالها الأمور لا يحصل عليها من دون التقوى.

طبيعي أن لذلك مراتب ودرجات. إحدى درجات ـ هذه الرؤية وهذه البصيرة ـ أن الإنسان يميّز طريقه في حياته فيفكّر بتكليفه بوضوح. ثم هناك ما هو

---

(١) الأنفال: ٢٩.

أرفع منها، ولنفترض أنها الدرجة التي كانت عليها حال السيد جمال الكلبايكاني.

ثمَّ في آية أخرى: «ومَن يتق الله يجعل له مخرجاً. ويرزقه من حيث لا يحتسب»[1]، فمثل هذا الإنسان ينجو من معضلات يمر بها لا سبيل للنجاة منها بدون التقوى.

لا ينبغي أن ننكر إذن أي أمرٍ من هذه الأمور الثلاثة على أقل تقدير؛ بل أقل ما نحتمله هو وجود استعداد في الإنسان باسم الاستعداد الروحي غير الاستعدادات الجسمية، وأن لهذا الاستعداد قوانينه الخاصة التي تتميّز عن القوانين التي تتحكم بالبدن. كما أن هناك عالماً آخر باتصال الإنسان به يكتشف أموراً غير تلك التي يكتشفها في هذه الدنيا عن طريق حواسه ودراسته.

وأخيراً أن بمقدور الإنسان أن يطوي مراحل ـ على هذا الخط ـ من خلال نمط خاص من العمل، ومن خلال الرياضة وتعويد النفس. طبيعي نحن لا نظنّ أبداً أن بمقدورنا أن نطوي المرحلة التي طواها علي بن أبي طالب، وإنّما بمقدور كل انسان أن يطوي مرحلة من مراحل هذا الخط.

إن ما جاءت به الأديان من تعاليم وأحكام عبادية وغير عبادية إنّما كانت لكي لا نميل إلى السبل التي انتهجها ـ مثلاً ـ المرتاضون الهنود وغيرهم. فالطريق الذي أبانه الاسلام يمثّل سبيلاً ـ متوازناً ـ لا تختل معه الحياة، كما لا يختل الجانب المعنوي والروحي. ففي الوقت الذي يعنى فيه الإنسان بالحياة والمجتمع والنظم الاجتماعية تراه يعيش حالة روحية ومعنوية يحافظ فيها على توازنه المعنوي وصفائه الروحي.

---

(١) الطلاق: ٢ ـ ٣.

أما ما يحصل في المناهج الحياتية الأخرى هو أن يختل التوازن بـإهمال الإنسان للأمور الأخرى، فهو إما أن يستغرق في الحياة فـتصير حـياته مـادية بالكامل، أو أن يترك الحياة ويعتزلها تماماً، مثلما يفعل ذلك المرتاضون الهنود الذين يعتزلون جانباً ويبادرون إلى تقوية قواهم الروحية. هذا العمل محرّم من وجهة نظر الاسلام، إنه عمل غير مستحسن، ليس هذا وحسب، بل هـو عـمل حـرام بالأساس، وبالإضافة إلى حرمة العمل نفسه فإنَّ هدفه حرام أيضاً، لأن الإنسان الذي يلجأ إلى هذه الفعال إنّما يعمل ذلك من أجل الحصول على مثل هذه القدرة، وهذه رذالة.

فأولياء الله لا يعبدونه لكي يعطيهم مثل هذه القدرة ليمارسوا بواسطتها أفعالاً خارقة للعادة. فهذه عبادة للنفس، وهي خداع. بل يـعبدونه وحسب، ولأنـهم يعبدونه فستبرز لديهم مثل هذه القدرات. ولذلك تجد أناساً كثيرين في هذه الدنيا حصلوا على أمور مثل هذه عن طريق العبادة بيدَ انهم لم يُظهروا ذلك أبداً، لأنهم يخشون أن يفضي هذا الظهور إلى نوع من التبجّح بالنفس، وإذا ما صار الإنسان إلى حالة التبجّح بالنفس هذه فسيفقد ما لديه من قرب من الله، أي يسقط مـن درجة القرب المعنوي، إنما تأتي هذه الأمور وتظهر للإنسان تلقائياً عقب العبادة والعمل والتقوى.

انتهى بحثنا حول أصل المعجزة. والآن إذا وافق السادة ـ وقد وعدنا بذلك أيضاً ـ فسنتوفر على بحث خاص يتعلّق بإعجاز القـرآن. فـنحن نـعدّ القـرآن الكريم معجزة، فكيف يكون ذلك وبأي لحاظ؟ ينبغي لنا أن نبحث فـي هـذه المسألة حتماً.

● وماذا بشأن بقية معجزات النبي الأكرم؟

الأستاذ مطهري: اقترحوا ـ سابقاً ـ أن نتناول مسألة «شق القمر» و«المعراج». ولكن من الأفضل ان تسمحوا أولاً بأن نبحث حيال القرآن، لأن هذا البحث لازم وضروري. فينبغي لنا أولاً أن ننظر فيما إذا كان القرآن يعد نفسه معجزة وعملاً ما وراء طبيعي خارقاً للعادة أم لا؟ وإذا ما عدَّ القرآن نفسه معجزة فما هو الوجه في إعجازه بحسب رؤيته، ثمّ نبحث بعد ذلك بالجهة المشار إليها.

● تبرز الأعمال ـ المشار لها خلال البحث ـ من الأشخاص المتقين، ولكنّا نلحظ أحياناً صدورها من أناس لا تقوى لهم؟

الأستاذ مطهري: تلك هي النوع الآخر ـ من تلك الأعمال ـ وقد أشار القرآن إلى الاثنين معاً. لقد أشرت إلى أن القرآن يقول من ناحية: «عفريت من الجن» وقد فعل ذلك، وبشأن تنزّل الشياطين على الكهنة يسجل أيضاً: «هل أنبئكم على من تنزّل الشياطين. تنزّل على كلّ أفّاكٍ أثيم». كما يذكر الفعال الصالحة أيضاً.

إنّ ما ذكرناه ممّا يصبّ في نهاية المطاف بسعادة الإنسان، طريقه التقوى وحسب.

● ليست المسألة مسألة سلوك طريق، فهو إنسان عادي لم يسلك أي طريق ومع ذلك تبرز منه أحياناً مثل هذه الأمور؟

الأستاذ مطهري: ثَمَّ أمر آخر أشار إليه ـ صاحب المداخلة ـ وهو موجود في كتب القدماء؛ وقد نقله الملا صدرا والآخرون. وهذا الأمر يتمثّل في أنه تصدر من بعض الأفراد أحياناً أفعال خارقة للعادة من دون أن يفعلوا شيئاً

[رياضة، عبادة، تقوى وغير ذلك].

لقد علّل أولئك هذه الحالة ـ وربّما كان تعليلهم صحيحاً ـ بما ذهبوا إليه من أن الفعل الخارق للعادة يحصل من انصراف الإنسان عن هذه الدنيا إلى العالم الآخر، فبانصرافه عن هذا العالم يصير أكثر استعداداً لكي يرتبط بذلك العالم الآخر؛ هذا الارتباط الذي إما أن يكون مع عالم الشياطين أو مع عالم الملائكة.

لقد ذكرنا أن العلماء المعاصرين يذهبون هم أيضاً إلى ان قدرة الشعور الباطن تبرز عندما يكون الشعور الظاهر معطلاً، أو منوّماً أو نصف منوّم تنويماً صناعياً.

فعندما يكون الإنسان متّجهاً لهذه الدنيا يتوقف الشعور الباطن عن العمل، وما يحصل لبعضٍ من رؤية منامات خارقة للعادة يعود إلى عدم توجّههم لهذا الجانب من المعادلة، فعندما لا يتجهون إلى هذا الصوب من الدنيا، يزداد توجههم إلى ذلك الصوب [العالم الآخر] وعندما يحصل التوجه إلى هناك يتحوّل الإنسان إلى مثل من يقف أمام المرآة ليعكس الأشياء.

يُصاب بعض الأفراد بحال من الدهشة والغيبوبة لأسباب مزاجية أو عصبية مثل المصروع، حيث تمر عليهم مدّة وكأنّهم لا يفهمون ولا يرون شيئاً. هذه الحالة تشبه لمثل هذا الإنسان حالة النوم، فهو في اليقظة بيدَ أنه يعيش يقظته كمثل الإنسان النائم. وعندما يكون هذا الإنسان وكأنه نائم يمكن لقواه الباطنية أن تبدأ بالفعالية على أثر التعطيل الذي تُصاب به القوى الظاهرية ـ فيصدر منه ما يصدر ـ كما ينقل ذلك الملا صدرا والآخرون. ولكن الحالة قد تكون ناتجة عن نقص، لأن مثل هذا الإنسان لا يمارس هذا الفعل ـ الخارق للعادة ـ بإرادته في حال يقظته، بل تصدر منه تلك الحالة لأنه يعيش يقظته وكأنه في حالة شبيهة بحالة النائم.

وفي كل الأحوال ليس من الضروري أن يتم هذا الأمر ـ بروز الخارق ـ على

أثر الفعالية دائماً، بل قد يظهر على أثر نقص في الإنسان.

● ثَمَّ قصّة تنقل في مثل هذه الموارد حيث يُذكر أن ضابطاً يكلف بمهمّة يذهب إليها، وفيما هو جالس بغرفته وإذا به يسمع صوت أمّه وهي تناديه في حال أنين. يدوّن الضابط الساعة التي سمع فيها الصوت ويقفل عائداً إلى بيته، فيرى أن أمّه أسلمت الروح في نفس تلك الساعة، وقد كانت تناديه وهي في حال النزع. لقد حصل هذا لإنسان عادي، وفي حال اليقظة أيضاً.

الأستاذ مطهري: ولكن ليس في ذلك دليل، إذ ربّما حصلت الحالة من جهة روح تلك الأُمّ وليس من جهة الابن، علاوة على أن الحالة تقع على نحوٍ استثنائي لجميع الأفراد.

وأظن ما تذكرونه وتنسبونه إلى أفراد عاديين، إنما يأتي كما ذكروا ذلك لجهة نقص في أعصاب الإنسان، يفضي إلى أن يسلب منه توجّهه لهذا الطرف [هذا العالم] وعندما يفتقد التوجّه صوب [هذا العالم] تقع له وهو في اليقظة حالة مشابهة لحال النائم، وعندئذ يرى الذي يراه، وإلّا فإن ذلك لا يحصل للأفراد إلّا بشكل استثنائي.

يبدو الدكتور «هشترودي» أحياناً وكأنه لا يؤمن بأي شيء، فكلامه يتناقض ويتعارض فيما بينه. شخصياً لم أحضر غير جلسة واحدة من جلساته صار فيها بحالة روحية عالية. سمعت منه قصة لا أدري مدى صدقها أو كذبها. لقد ذكر ـ في تلك الجلسة ـ أن عالم الجمادات صار معروفاً بالنسبة للإنسان، إن ما هو مجهول فعلاً بالنسبة إليه هو عالم الحياة. والأمر يتدرج بتعقيد يزداد أكثر بتدرّج عالم الحياة من النباتات حتى الإنسان، إذ كلّما ارتقى [الكائن الحي على خط الموجودات الحياتية] كانت المهمة أعقد أمام الإنسان، الذي عليه أن يتجه صوب

حل هذه المشكلات، لاسيما بعد أن صار عالم المادة عالماً بسيطاً أمامه تقريباً.

من بين ما ذكره (وقد ذكرت ذلك في تلك الجلسة وسأكرره الآن) ما ادّعاه من أنه عندما كان يدرس في باريس تواعد يوماً مع زوجته السابقة في أن يذهبا إلى السينما في الساعة الرابعة من بعد الظهر، وقد اتفقا على أن يلتقيا عند المترو.

يقول: وصلت إلى المكان قبل زوجتي بدقائق، رحت أنزل سلالم المترو، وإذا بالمشهد وكأنه يضيء للحظة حيث رأيت أمامي طهران، وبيت أخي بالتحديد، كانت جنازة أبي تخرج من بيت أخي والناس يبكون، ثم انتهى كل شيء.

تدهورت حالتي بعد ذلك، حتى إنه عندما جاءت زوجتي بعد دقائق سألتني: لماذا امتقع لونك هكذا؟ لم أخبرها بما رأيت، بل ذكرت بأنني مريض لكي أتأكّد من الواقعة وفيما إذا كان لها حقيقة أم لا. كانت رسائل أبي تصلني بانتظام وها هي ذي قد انقطعت وراحت تصلني بعدها رسائل أخي.

ولأنّهم يعرفون أنني سوف أتألم فقد امتنعوا عن إخباري بما وقع، ولكن بعد الإصرار تبيّن أن أبي قد توفي. وبعد أن طلبت منهم التفاصيل، اتضح أن أبي توفي في بيت أخي، في اللحظة ذاتها التي رأيتها وبالكيفية نفسها التي بدت أمامي.

أجل هذه وقائع موجودة، ولكن ما هي؟ لا أحد يستطيع تفسير ذلك.

الفصل الأول

مدخل إلى الإعجاز البلاغي

كانت تستبدّ بي رغبة شديدة اليوم في أن يتحدّث أحد السادة الآخرين كما حصل في الجلسات السابقة. فوضعي النفسي وحالي ليسا على ما يرام في هذه الأيام لأستطيع أن أقرأ وأفكر، وذلك لوفاة صديقنا العزيز السيد شاهجراغي. علاوة على ذلك هناك بعض الصعاب والمشكلات التي أوجَدت فيّ تلقائياً هذه الحالة الروحية والفكرية بحيث لم أُوفَّق لشوطٍ جديد من القراءة في هذا المجال.

ولكن لما كان لاينبغي لجلستنا أن تُعطَّل، فسأعرض اليوم بنقاط مختصرة موضوع «إعجاز القرآن» الذي سنشرع به. وبعد ذلك إذا كان للسادة المحترمين أسئلة فليتفضلوا بها، وليزيدوا من الأسئلة، لكي يتأتى لنا إشباع الموضوع أفضل في الجلسة القادمة إن شاء الله.

النبوّة العامة والنبوّة الخاصة

اتسم بحثنا السابق عن الوحي والنبوة بالجنبة العامة، حيث انصب حول ما يُصطلح عليه بـ «النبوة العامة». ولكي تتعرفوا على هذا المصطلح فإن البحث العام الذي يدور حول الوحي والنبوة ـ بقطع النظر عن نبوة نبيّ بعينه ـ هو الذي يُطلق عليه النبوة العامة؛ وهي تتناول بالأساس قضية النبوة، ومسألة نزول الوحي، وأن على كل نبي أن يأتي بمعجزة، وما يدخل في النبوة بشكلها العام.

والنبوة العامة هي مقدمة للنبوة الخاصة، حيث يتم ـ في الأخيرة ـ البحث حيال نبوة نبيّ بعينه، كأن نبحث حول نبوة نبينا العظيم بشكل منفصل، فندرس طبيعة الدلائل والآيات التي بين أيدينا لنبوته، لأن النبوة بذاتها كالوحي، هي رسالة من عند الله، ومن ثَمَّ فهي ليست جزءاً من المحسوسات لتمكن مشاهدتها.

فالنبيّ يدّعي أنه نبيّ، ولكن ثبوت نبوته ورسالته من قِبل الله مباشرة ليس بالأمر المحسوس الذي يراه كل إنسان بعينه، أو بالذي يخضع إلى جهاز يكشف عن النبوة. فالذي يَزعم أن له قلبين من دون الناس جميعاً، يمكن الكشف عليه [طبياً] للتأكد فيما إذا كان له قلبان أم لا. أما ذلك الشخص الذي يقول إنه يوحى إليه من الغيب؛ ومن الباطن، فيجب إثبات دعواه بدليل يدلّ فعلاً على أنه يوحى إليه. وهذا الدليل هو الذي عبَّر عنه القرآن بـ «الآية»، ثم جرى بعدئذ في لغة علماء المسلمين بمصطلح «المعجزة» التي تثبت بها النبوة.

ليس هناك ما يعنينا بنبوة الأنبياء السابقين، بل يدور كلامنا عن نبوة نبينا. فما هي المعجزات التي جاء بها من عند الله إثباتاً لنبوته؟

إنَّ أعظم آية وأكبر دليل استند إليه نبينا (عليه الصلاة والسلام) ـ بنصّ القرآن ـ هو القرآن نفسه.

لذلك سيتركّز بحثنا الأساس حيال القرآن نفسه.

تحدّي القرآن

يشير القرآن إلى أنه منذ أول نزوله في مكة كان يتسم بـ «التحدي» بحسب اصطلاح المتكلمين. فمنذ بدء نزوله وهو مقرون بدعوى فحواها أنه كلامٌ فوق بشري، ليس بمقدور أحد أن يحاكيه، بحيث راح يتحدّى ويطلب المواجهة ليس بإزاء مجتمع ذلك العصر وتلك البيئة وحسب، بل هو يتحدّى الناس في جميع

العصور.

نقرأ في سورة بني إسرائيل [الإسراء]، قوله: «قـل لئـن اجـتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كـان بـعضهم لبـعض ظهيراً»[1]. فالقرآن أعلن التحدي بنفسه، وسجّل أن هـذا الكـتاب غـير قـابل للتمليد والمحاكاة، وأنه ما فوق بشري، وأنْ ليس بمقدور الجن والإنس ـ ولو اجتمعا ـ أن يأتوا بمثل هذا القرآن.

مزايا القرآن على بقية المعجزات

إذا ما استطعنا أن نثبت ادّعاء القرآن، فعندئذ تتضح مزية هذه المعجزة على جميع المعجزات الأخرى، من وجهين، هما:

أولاً: طبيعة الكلام: فكلام القرآن بنفسه مبيّن لضرب من الفكر، ولون من الروح، وهو يعكس مجموعة من المطالب، لأن الكلام يدلّ على المتكلم؛ على فاعله بما يفوق دلالة أي فعل آخر.

سأوضّح لكم هذه المقدمة. إنَّ كل فعل يشير إلى فاعله ويدلّ عليه. فالبناية مثلاً تشير إلى المهندس، وهي تكشف إلى حدود كثيرة مزاياه الروحية وخصاله. والسجّادة تشير إلى ناسجها. وإذا ما تبدلت العصا إلى أفعى فهي أيضاً تشير إلى روحية ذلك الفاعل.

بيدَ أن هذه الحالات تتسم جميعاً بالغموض إلى حدٍّ كبير، فليس مثل الكلام فعل آخر دالّ على الفاعل. نحن نعرف بعضنا الآخر، وعندما نـجلس إلى مـن نعاشرهم، تبدو جميع نفسياتهم وكأنّها مجسمة أمامنا، فـما إن نـذكر [زيـداً]

(١) الإسراء: ٨٨.

المهندس أو [عمراً] الدكتور حتى تتجلى أمامنا روحيّة خاصّة، بحيث إذا ما أردنا أن نُخضعها إلى التشريح فبمقدورنا أن نُؤلّف عنها كتاباً. ولو سألونا: ومن أين عرفتموه؟ فإنّ أكثر ما نعرفه هو من خلال كلامه الذي سمعناه منه.

ثانياً: قابلية البقاء: المزية الأخرى تتمثل بقابلية الكلام على البقاء، فليس هناك أثر قابل للبقاء مثل الكلام. إن السرّ وراء اختيار المعجزة الأصلية لخاتم النبيين من سنخ الكلام، يعود إلى أن هذا الدين هو الدين الخاتم الذي ينبغي له أن يبقى خالداً إلى الأبد. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يبقى خالداً لا يمسّ بطوارق الحدثان هو الكلام. وإلا فماذا هناك غير الكلام؟

إن المعجزات التي ذكرت لبقية الأنبياء كإحياء الموتى، لا تعدو أن تكون وقائع حدثت في زمن ما وشاهدها عدد محدود من الناس، أما الآخرون فينبغي لهم أن يطلعوا عليها بالنقل.

وكذلك الآثار الأخرى. لنفترض البناية ـ هذا إن جاز أن نفترض في البناية أن تكون معجزة ـ فهي كذلك عرضة للاندثار.

إن الشيء الوحيد الذي يملك قابلية البقاء بطبعه هو الكلام.

ماهيّة ادّعاء القرآن

علينا أن ندرس أولاً ماهية ادّعاء القرآن نفسه، ثم نسعى وراء الدليل. أي إنّ علينا أوّلاً أن نتعرض لماهية دعوى القرآن، ثم نذهب وراء دليله.

أوّل مسألة في الماهية تتمثّل بالسؤال التالي: هل المسلمون هم الذين استنتجوا إعجاز القرآن فيما بعد وأبرزوه إلى مستوى الفكر أم القرآن نفسه طرح مسألة إعجازه؟

ذكرنا أن هذه المسألة طرحت في القرآن نفسه، وبوضوح عالٍ. من الآيات الدالة الآية التي تلوتها على مسامعكم: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً».

والآن، هل ادّعى القرآن أنه معجزة بمجموعه أم ادّعى أن كل قسم من أقسامه معجزة أيضاً؟ هل قال القرآن أنه لا يمكن للبشر الإتيان بكتاب مثل القرآن وبحجمه، أم عنى أنه لا يمكن الإتيان حتى ببعضه؛ بجزء منه؛ بمثل سورةٍ من سوره؟

الادّعاء الثاني موجود أيضاً، إذ ثمّ آيات في القرآن تنص صراحة على أنكم - أيها الناس - لن تستطيعوا أن تأتوا بسورة من مثله. وفي بعض الآيات ذُكرت عشر سور في الرّد على من يزعم أن هذا القرآن افتراء [من عند غير الله].

نقرأ الآيات لتتضح ماهية الدعوى القرآنية. يقول الله (تعالى) في سورة هود، الآية (١٣): «أم يقولون افتراه» أي إنه يزعم أن هذا كلام الله وهو ليس كلامه. «قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين». فقد عطف بـ«إن كنتم صادقين» لأنه يريد أن يقول إنَّ هؤلاء لا إيمان لهم بما يفترون، بل صدر عنهم هذا الادعاء عن عناد وحسب.

وفي سورة يونس، الآية (٣٨)، يقول (تعالى): «أم يقولون افتراه قل فأتوا بسوره مثله» لقد نزل بالتحدي من عشر سور إلى سورة واحدة، وفي القرآن سور طوال وقصار. فـ«إذا جاء نصر الله والفتح» سورة، وكذلك «إنّا أعطيناك الكوثر». ويكفيكم أن تأتوا بسورة مثل هذه.

ثم ينعطف للقول: «وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين». أي إنكم تكذبون وتعلمون أنكم غير صادقين في ادّعائكم أنَّ هذا القرآن افتراء.

أما في سورة البقرة فتأتي الآية بالصيغة التالية: «وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة مِن مِثله»[1]. وفي قوله «على عبدنا» إشارة إلى أن ما أنزلناه على عبدنا إنّما تمّ له عن طريق العبودية، فهو بلغ هذا المقام عن طريق العبودية.

وفي تفسير «من مثله» ثمّة مقولتان؛ الأولى: أنه يعود إلى القرآن، أي ائتوا بسورة من مثل القرآن. فيما ذهب بعضهم إلى أن الضمير في «من مثله» يعود إلى النبي، أي ائتوا بها من شخص أمي كالنبي لا سابقة له بالدرس والتعليم والثقافة والمدرسة.

في الآيتين السابقتين قال: «وادعوا من استطعتم من دون الله» بينما قال هنا: «وادعوا شهداءكم من دون الله». يقال للشاهد شاهد لأنه يأتي للفصل في حقيقة الأمر، من باب أنه يشهد على بطولة من عُرف بالبطولة من الأفراد، ويؤيد عمله.

وهنا أيضاً يختتم بقوله: «إن كنتم صادقين» أي إننا نعلم كذبكم، وإن ادعاءكم غير حقيقي ولا يرتكن إلى الحقيقة.

أضأنا حتى الآن مسألتين في ماهية ادّعاء القرآن، الأولى أن القرآن يدّعي المعجزة لنفسه بنفسه. والثانية أن الإعجاز لا يختص بتمام القرآن بمجموعه، بل بعض القرآن معجز أيضاً. ولذلك تحدّى مرة بعشر سور، ثم تنزل إلى سورة واحدة؛ وهذا يعني أن السورة الواحدة معجزة أيضاً.

ولكن بِمَ يكون إعجاز القرآن؟ هل هو إعجاز ببعدٍ معيّن أو بأبعاد متعددة؟ ماذا يقول القرآن في هذا المضمار؟ القرآن لا يصرّح أن الإعجاز ببعدٍ مّا على وجه

---

(١) البقرة: ٢٣.

الخصوص، لأنه لا يريد أن يحدّ وجوه الإعجاز بحدٍّ خاص، بل يشير إلى ذلك في آيات متعددة، حيث يشير في كل قسم إلى بعدٍ بعينه على أنه إعجاز. سأعرض لكم هذه الجهات والأبعاد، ثم نتحدّث عن كل واحد منها بصورة عامة.

الفصاحة والبلاغة

من وجوه الإعجاز القرآني التي حظيت بالاهتمام منذ قديم الأيام، ونالت عناية فائقة، هي الجنبة اللفظية والظاهرية للقرآن الكريم التي يعبَّر عنها بالفصاحة والبلاغة.

إن كل إنسان يلمّ بلغةٍ [أيّ لغة] يعرف ما هو المقصود من الفصاحة والبلاغة إلى حدٍّ ما، فهي موضوع يتمثّل بوضوح البيان، وعذوبته وجماله وجاذبيته.

لقد تناول العلماء المختصون الفصاحة والبلاغة، ودرسوا العناصر التي تجعل الكلام جميلاً وفصيحاً، حيث حدّدوا كيف ينبغي للكلام أن يكون من حيث جرس الألفاظ والحروف، وكذلك ترادف المعاني. يقولون إنّ لكل إنسان إلماماً بالفصاحة والبلاغة دونما حاجة إلى التعريف.

وفي اللغة الفارسية يشتهر سعدي بالفصاحة، حتى إن كل من له أدنى معرفة باللغة الفارسية يلمس في نفسه انجذاباً إلى آثار سعدي. وهذا الإحساس يلابسه من دون أن يحتاج إلى أن يسمع أوّلاً تعريف الفصاحة والبلاغة من الأدباء ثم يذهب تلقاء سعدي.

يقولون إنَّ الفصاحة من سنخ الجمال، ولا يذهب أحد من الناس تلقاء الجمال لسماعه بتعريفه أوّلاً. فإذا ما اجتذبت صورة جميلة الآخرين، فليس ذلك لأنهم سمعوا بتعريف الجمال في المدرسة ثم يمّموا وجوههم صوب الصورة.

إذا ما كان الجمال مرئياً فإنَّ العين تنجذب إليه ما إن تقع عليه، وإذا كـان مسموعاً كالأصوات الجميلة، فإن الأذن تنجذب إليه بحكم الغريزة والطبيعة.

الفصاحة هي أيضاً ضربٌ من الجمال في الكلام. فإذا ما سمع الإنسان كلاماً جميلاً ينجذب إليه تلقائياً. إن لشعر حافظ طاقة من الجمال تجذب إليه كل من يسمعه.

يقول ـ العلماء المختصون ـ أيضاً: إن الجمال ممّا يُدرَك ولا يوصَف. وبذلك لم يستطع إنسان في العالم أن يضع معادلة محدّدة للجمال المرئي، بل هو موجود في كل إنسان، لذلك تكون الصور جميلة بأشكال مختلفة، وجميعها جذّاب مع أن فيها اختلافات كثيرة.

لا يمكن تحديد الجمال وتعريفه من خلال تخطيط هندسي، ولكن الجمال مع ذلك موجود، والجمال والفصاحة لهما علاقة بمشاعر الإنسان وقلبه، قبل أن تكون لهما علاقة بالعلم والعقل؛ وبتلك القوة التي تدرك العلوم.

الجمال والفصاحة يدوران مدار القلب لا مدار العقل والفكر، ولذلك لا يمكن تقييم الأشعار الفائقة الجمال بصحة محتواها، بل يدور معيار التقييم حول أسلوب البيان. ولذا يحدث أحياناً أن يكون مطلب معيّن مملوءاً بالكذب، ويكون فـي الوقت ذاته فصيحاً وبليغاً أيضاً. حتى قيل بشأن الشعر إن «أحسن الشعر أكذبه». فأحسن الشعر ذلك الذي يبالغَ فيه أكثر.

ولكن هذا العنصر أجنبي عن إعجاز القرآن. فالقرآن على جماله اللامتناهي بعيد كل البعد عن صيغة الشعر والكذب والمبالغة تماماً، كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

لقد ترك فردوسي أثراً حماسياً خالداً تقريباً، ولكن لا قيمة له مـطلقاً مـن

وجهة نظر تاريخية وفكرية، إذ لا حقيقة له أبداً. ليس لأنّ التاريخ لا قيمة له بل لأن قصصه التي أوردها عما قبل الإسلام كلها أساطير. فأبطال الدرجة الأولى عند فردوسي هم أبطال أسطوريون لا حقيقة لهم. فلا يمكن العثور على «رستم» في العالم بالأساس. فالتاريخ لا يشير إلى بطل يسمى رستم.

وبغضّ النظر عن الملامح الأسطورية التي ذكرها لذلك البطل من أنه ـ مثلاً ـ عاش (٦٠٠) سنة، وله حصان اسمه «رخش» كان يأكل خروفين مرة واحدة! ويشرب جرتين من الماء في وقت واحد، وكانت قوته كذا وكذا؛ بغضّ النظر عن ذلك كله تواجهنا أحياناً أسطورة عن شخصية حقيقية، وأحياناً تكون شخصية [الرمز الأسطوري] خيالية بالأساس، إذ لا وجود لمثل هذا الإنسان في هذه الدنيا. بيد أن ذلك كله لا يقلل من قيمة الفصاحة التي تحظى بها ملحمة «الشاهنامة».

لقد أشرت لذلك كي أدلّل على أن الفصاحة من مقولة الجمال، وهو يرتبط بالقلب والمشاعر لا بالعقل والفكر. وقد أشرت لذلك لجهة تفسير معنى الجمال والفصاحة. والقرآن فيما يرتبط بإعجازه من جهة الجمال هو [نص] جذّاب.

هذا عن مقولة الجمال.

القرآن والتعبير الشعري

أكرّر أن القرآن ـ مع كل ما ينطوي عليه من خصوصية في الجمال، وأنه بلغ بالفصاحة ذروتها ومنتهاها ـ يحترز عن كل تعبير شعري ينطوي على رشحة من الكذب، كما سنفصّل ذلك فيما بعد.

لدينا في الشعر أن أحدهم يشرب قطرة واحدة من عين المحبة، فيعود ليبكي ـ

على أثر تلك القطرة ـ بحراً من الدموع[1]!

وهذه صورة فائقة الجمال شعرياً لكنها فاقعة الكذب في الوقت نفسه. فهي أكذوبة كبيرة من حيث الواقع، إذ أنى للإنسان بشرب قطرة ماء واحدة ثمّ يبكي بحراً!

وإذا ما أراد الإنسان أن يُخضع هذه الصورة الشعرية للنظرة الواقعية يدرك مستوى الكذب فيها، فهو يرى أن طول الإنسان لا يتجاوز (١٨٠) سم، وعرضه لا يزيد على نصف متر، ووزنه على الثمانين كيلوغراماً، ومع ذلك يزعم أنه ذرف بحراً من الدموع! عندما ينظر الإنسان إلى البحر ويقترب منه يُصاب بالدهشة، ويدرك كذب الصورة.

والشاعر لم يقنع بهذا، بل زاد عليه أن طوفان نوح تجدّد من غمّ البكاء على [الحبيب][2]!

عندما يطل الإنسان على هذه الصور، من وجهة واقعية يتبيّن له ما تتسم به من زخرف. ولكن عندما يطلّ عليها من البعد الجمالي يراها جميلة حقّاً.

ليس في القرآن ملمح من هذه الصيغ.

---

(١) وبيت الشعر بالفارسية، هو:

يارب چه چشمه ای است محبت که من از آن — یک قطره آب خوردم و دریا گریستم

اما ترجمته بالعربية، فهي:

يارب ما عين الحب هذه التي أنا — منها شربت قطرة ماء فبكيت بحراً

(٢) إذ يقول الشاعر الفارسي:

طوفان نوح زنده شد از آب چشم من — با آنکه در غمت به مدارا گریستم

وترجمته:

وعاد طوفان نوح حياً من دمع عيني — مع أني في حزني عليك بكيت على حذر

القرآن والتشبيهات

أما بشأن التشبيه في القرآن فأصل الكلام فيه أن أغلبه جميل. وعلّة الجمال تعود الى أنه عندما يشبِّه أمراً بآخر، يقرن بينهما فيثير ذلك الإعجاب.

ومع ذلك فإن القرآن لم يستخدم التشبيه كثيراً، بل التشبيه فيه قليل جـدّاً، ومع ذلك فهو جميل واستثنائي.

ومع ما يحظى به القرآن من جمال، فهو يعتمد أيضاً على عقل الإنسان وفكره وروحه، فهو يذكر المسائل التي يذعن لها العقل.

القرآن كتاب هداية، أما الشعر فجميل وحسب، لا يبغي أن يرشد إلى طريق. عندما يريد الإنسان أن يوجِّه إلى طريق معيَّن، فلا يستطيع أن يفعل ذلك بتعابير شعرية تنضح بالخيال. وإذا ما أراد الإنسان أن يبيِّن أمراً لإنسان آخر، فعليه أن يذكر له حقيقة هذا الأمر عينها.

ومع أن جميع آيات القرآن جاءت للتعليم ولبيان عين الحقيقة، إلا أنها ـ مع ذلك ـ مقرونة بالجمال .

هناك من علماء المسلمين من نظر إلى جهات التحدي في محتويات القرآن وانجذب إليها بحق، من دون أن يلتفت إلى ما فيه من فصاحة وبلاغة، ثم راح يعترض على التنزل بإعجاز القرآن إلى الفصاحة والبلاغة.

وهؤلاء لم يكن هدفهم إنكار فصاحة القرآن وبلاغته، وإنما لم يكن دينهم الاعتناء بهذه الجهة.

وبعض علماء المسلمين انجذب إلى فصاحة القرآن وبلاغته من دون أن يولي محتوياته عناية كافية.

والصحيح هو ما يذهب إليه بعضهم من أنه لا ينبغي إغفال أي بُعد من

الأبعاد، فالقرآن معجزة بمحتوياته، وبلفظه وبجمال شكله معاً.

ونحن ـ الآن ـ نتحدّث عن هذا الجانب لأن بحثنا في الجملة يدور حول الجانب اللفظي.

يشير التاريخ بشكل قطعي ثابت إلى أنّ القرآن نهض بالنسبة إلى النبي بالمهمة ذاتها التي نهضت بها العصا بالنسبة إلى موسى. فبآيات القرآن التي يقرأها النبي كان الناس ينجذبون إلى الإسلام. لذلك تصدى كفار قريش له. وعندما قالوا عنه أنه ساحر، كانوا يعنون أن في كلامه لوناً من السحر. فكما أن الساحر يقرأ أوراداً معينة ثم يجذب إليه الشخص، فكذلك كان كفار قريش يلقّنون الناس أن ما يتلوه النبي من القرآن، هو ورد سحري عندما يقرأه ينجذب إليه الناس.

وثَمَّ آلاف الشواهد من تاريخ صدر الإسلام على جاذبية القرآن. ليس من الضروري أن نتحدث عن صدر الإسلام، فهناك اليوم من ينجذب إلى النبي؛ ومن عوامل الجذب المهمة بالنسبة له هي فصاحة القرآن وجماله.

نحن نتحدث عن أفراد ينجذبون إليه من جديد لا عن أنفسنا، فقد لا ننجذب إلى القرآن لأننا نشأنا في محيط إسلامي وصرنا مسلمين، ونحن الآن نؤمن بالقرآن. ولهذا نضرب مثالاً من واقع المسلمين الجُدد.

وبالمناسبة فإن مشكلتنا تكمن في هذه النقطة؛ في أنّ أمهاتنا وآباءَنا مسلمون، وقد رأينا القرآن صغاراً، ومن ثمَّ بقيت أهميته مجهولة بالنسبة لنا.

فلو أقبلنا على القرآن لأوّل مرّة بمثل هذه المعلومات التي نملكها فعلاً لأدركنا القرآن أفضل بكثير، من الحالة التي أنسنا فيها القرآن من الصغر ونحن فيها الآن. فلأمثالنا تتضح أهمية القرآن بعد التأمل والتدبّر.

مقارنة القرآن ونهج البلاغة

مازلت أذكر أيام كنت أدرّس فيها «نهج البلاغة» وتستوقفني كلمات الإمام أمير المؤمنين عندما راح يتحدّث في إحدى خطبه في الزهد عن العمر الزائل، وضرورة أن ينتبه الإنسان إلى الموت، ثم راح يصف وضع الأموات وعالم ما بعد الموت. الخطبة استثنائية في مبلغ فصاحتها وبلاغتها، وفيها تشبيهات عالية ترفعها إلى قمة الجاذبية.

لا أحد ينكر فصاحة الإمام أمير المؤمنين وبلاغته، سواء أكان صديقاً أم عدواً، وهذا أمر ثابت لا نقاش فيه. فكما نتحدث نحن [بالفارسية] عن فردوسي وحافظ في الشعر، ونعدّ آثارهما خالدة من ناحية الفصاحة والبلاغة، فكذلك «نهج البلاغة» بالعربية، لكن مع فارق أنه أسمى وأرفع من هذه الآثار من دون شك وشبهة.

تبدأ الخطبة هكذا: «دار بالبلاء محفوفة، وبالغدر معروفة، لا تدوم أحوالها، ولا تسلم نزّالها...؛ العيش فيها مذموم، والأمان منها معدوم، وإنما أهلها فيها أغراض مستهدَفة، ترميهم بسهامها، وتفنيهم بحِمامها»[1]. إنها خطبة تموج بالمشاعر والأحاسيس.

يستمر الإمام على هذا المنوال إلى أن يتحدث عن الموت، وبعده عالم الأموات، ثم القيامة. ثم يختتم هذا الكلام الجميل فجأة بآية من القرآن[2]. ليس في الآية التي يذكرها الإمام أي نوع من التشبيهات التي استخدمها هو (عليه السلام)

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٤ .

(٢) يبلغ كلام الإمام هذه الذروة في الفصاحة والبلاغة، بحيث يجذب إليه روح الإنسان، حتى تتوق نفسه إلى حفظ النص وتكراره على الدوام.

في خطبته، ولكن الفارق بين الاثنين كان كبيراً بحيث غطّى على جميع المكانة التي تحظى بها كلمات الإمام أمير المؤمنين.

طبيعي ما دمنا نتحدث عن القرآن فليس ـ ما في هذه المقارنة ـ تجرؤاً على الإمام أمير المؤمنين.

يختم الإمام خطبته بقول الله (تعالى): «هنالك تبلو كل نفسٍ ما أسلفت ورُدّوا إلى الله مولاهم الحق وضلَّ عنهم ما كانوا يفترون»(١).

لا يعنيني ـ في هذا المقام ـ معنى الآية بل يهمّني أن تتمعنوا في شكل الألفاظ، والفارق بين ألفاظ النهج وألفاظ القرآن.

عندما نضع ألفاظ نهج البلاغة إلى جوار القرآن، تبدو تماماً كالإنسان الذي يتحرّك في سيارة تسير في شارع مليء بالمطبات، ثم تنعطف به فجأة لتسير على خطٍ مستوٍ يخلو من المطبات تماماً.

تأمّلوا عبارات الإمام أولاً؛ يقول (عليه السلام): «دار بالبلاء محفوفة، وبالغدر معروفة، لا تدوم أحوالها، ولا تسلم نزّالها...، العيش فيها مذموم» إلى آخر الخطبة، ثم يختمها بالآية الكريمة: «هنالك تبلو كل نفسٍ ما أسلفت ورُدّوا إلى الله مولاهم الحق وضلَّ عنهم ما كانوا يفترون».

لقد تراءى لي الفرق بين الاثنين من الأرض إلى السماء.

والفارق لا يقتصر فقط على كلام الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) مع القرآن، بل يجري الأمر ذاته على كلام النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أيضاً.

فقوله (تعالى): «تبلو كلّ نفس ما أسلفت» ليس تشبيهاً، بل هو عين الحقيقة، لأن جميع أعمال الإنسان تصل إلى هناك من وجهة نظر القرآن، فعمل

---

(١) يونس: ٣٠.

الإنسان يصل النشأة الأخرى قبل الإنسان نفسه، ثم يصل الإنسان إلى هناك ليلتحق بعمله.

يقول: «هنالك تبلو كل نفسٍ ما أسلفت ورُدّوا إلى الله مولاهم الحق». إنّ التعبير عن الله بقوله «مولاهم الحق» هو أمر مدهش يعجز عنه الوصف. فالإنسان يرجع إلى مولاه الحقيقي، لا إلى ما يعبد في هذه الدنيا، ويتخذه مولىً يطيعه.

إن أقل ما يتبعه الإنسان ـ في هذه الدنيا ـ ويطيعه هو شهوته وغضبه. فمهما كان الإنسان متحرراً في هذه الدنيا، فهو ينصاع إلى شيء يطيعه في نهاية المطاف، وإن كان هذا الشيء غريزة من غرائزه.

ما يقوله القرآن أن الإنسان يدرك ـ في تلك الحالة ـ أن هذه الموالي كلها تافهة وفارغة، وأن الإنسان يرجع في القيامة إلى مولاه الحقيقي والواقعي. وتبقى التعابير الأخرى المستخدمة عاجزة عن بلوغ المرام.

«ورُدّوا إلى الله مولاهم الحق وضلَّ عنهم ما كانوا يفترون» هذه الحقيقة تتجسّد حتى يغدو كل ما كان يراه الإنسان في الدنيا غير الله وهماً وتفاهة ولاشيء. الجميع كذب، والإنسان يبلغ «حقيقة» واحدة عندما يدرك أن كلّ ما رآه سابقاً كان كالحلم ـ كلّه خيال ووهم ـ تماماً.

وما أريد قوله أن هذه الصيغة التعبيرية وبغضّ النظر عن معناها، لايمكن أن تكون من صياغة وإنشاء رجل أمّي[1] لا اطلاع له، كان ينبغي أن يغرق [وفق

(١) فقد كان رجلاً قروياً، وإن كان قرويّونا اليوم ليسوا أميين بتلك الدرجة. فإذا ما أخذتم أي قرية من قرانا راهناً فهي تفوق بثقافتها وتمدنها ما كانت عليه مكة في ذلك الوقت. فمن وجهة نظر المحيط الحياتي عاش النبي بيئةً أوطأ بكثير من تلك التي يعيشها القروي اليوم.

المقاسات المألوفة] بالأوهام والخرافات، مما يصير باعثاً لسخريتنا، ومع ذلك يستخدم كتابه مثل هذا المنطق الذي يؤكّد فيه أن نفس العمل الذي يجترحه الإنسان يظلّ باقياً.

يؤكّد القرآن على الدوام بقاءَ العمل نفسه. ولكن لمّا لم يستطع العلماء أن يهضموا ذلك (إذ كيف تبقى الصلاة التي أُصليها اليوم) انعطفوا للقول بأن المقصود بقاء جزاء العمل.

ولكن القرآن ينصّ على أن العمل نفسه باقٍ: «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدّمت لغد واتّقوا الله إن الله خبير بما تعملون»[1].

إنكم لن تعثروا حتى بعد أربعة عشر قرناً على تعبير بمثل هذا الجمال والتأثير اللذين تنطوي عليهما الآية. فكم هو مذهل تعبير الآية: «ولتنظر نفس ما قدمت لغد»! فهي تجسّم الحالة، فنكون تماماً كما لو كنّا في بلد ونحن مشغولون بإعداد حاجاتنا وإرسالها، لنمضي بعد ذلك وراءها.

أو كما لو ذهبنا إلى أوربا ـ مثلاً ـ ورحنا نتبضع هناك ونشتري الحاجات ونبعث بها على الدوام، ثم نغادر إلى مكاننا لندير حياتنا بالأشياء التي أرسلناها من قبل.

ويُشعر قوله (تعالى): «ولتنظر نفس ما قدّمت لغد» بوجوب الدقة ولزوم الانتباه في العمل، [فكأنها تقول] عليكم أن تراعوا الدقة في أعمالكم لأنها رسلكم إلى هناك.

إن مثل هذا التعبير عن الإنسان وعمله يبهت حتى الإنسان المديني (المتحضر) والجامعي المتعلم ويجعله متلجلجاً عاجزاً عن أداء هذه الصيغة التي

---

(١) الحشر: ١٨.

يقول فيها: «ولتنظر نفس ما قدّمت لغد».

يقول القرآن الكريم بعد ذلك: «واتقوا الله». ولكم أن تتأمّلوا هذه الصيغة من الوعظ، حيث يقول أولاً: «اتقوا الله» ثم يرجع بعد جملة ليكرّر: «واتقوا الله». ثم يقول: «إن الله خبير بما تعملون».

يوصي الإنسان أولاً أن يدقّق بأعماله، ثم يشير إلى أنّ الله خبير بما تعملون. فلا تظن إذا لم تراقب نفسك وعملك بدقة أن ليس هناك عين ترقبك، بلى هناك عين فائقة الدقة، وبالتالي لا تظن بأن الأمر ينتهي بأن ترسل إلى هناك، كيفما تشاء دون رقابة. فالله رقيب على أعمالك قبل نفسك. إذن فدقّق في أعمالك وراقبها.

يقول بعد ذلك: «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون»[1]. فهؤلاء ابتلاهم الله بعقوبة شديدة فأنساهم أنفسهم.

كم هو مذهل هذا التعبير؛ وكم هو رفيع وأدبيّ! لو فكّر الإنسان لوجد أن انبثاق هذا الفكر بمثل هذا التعبير من محيط مكة يومئذ هو بنفسه يبعث الدهشة في الإنسان. ولا تنسوا الله فتنسوا أنفسكم؛ يعني ماذا؟

فهل يمكن للإنسان أن ينسى نفسه؟ أجل يمكن. إن القرآن يعبّر عن الفكرة ذاتها بمنطق آخر. فبعض مطالب القرآن عظات نفيسة لها علاقة بالهدايات التي سلفت إبانتها.

فممّا يكرّره القرآن على الدوام أن الإنسان ينسى نفسه، مع أن الإنسان يزعم أن من المحال ذلك. أجل، إنّ الإنسان ينسى؛ ينسى واقعه. قد يرتبط الإنسان في هذه الدنيا بأشياء، ويعمل لها، لا يمكن التعبير عنها بأي اسم آخر غير النسيان.

---

(١) الحشر: ١٩.

فأنا لا أنكر من أنا، ولا أعرف أناي الواقعية وماذا تحتاج إليه، وإذا كان يجب عليها (الأنا) أن تفعل فماذا تفعل.

يعمل الإنسان في هذه الحالات بصيغة وكأنه لا وجود لمثل هذه «الأنا» التي يجدر أن تتم الحركة لإسعادها.

كان أبوذر معروفاً بأنه لقمان أصحاب النبي (صلّى الله عليه وآله)، فقد محضه النبي الأكرم نصائح ووصايا خاصة به موجودة في الكتب. وكتاب «عين الحياة» للمرحوم المجلسي هو شرح نصائح النبي الأكرم ووصاياه لأبي ذر.

لقد كتب أحدهم إلى أبي ذر طالباً نصيحة هذا الرجل الجليل. فكتب له أبو ذر، بيد أن الرجل لم يفهم، فأعاد عليه ثانية، فردَّ أبو ذر بالجواب ذاته.

لقد كتب أبو ذر إلى الرجل يوصيه أن لا يسيء إلى أعزّ الأشياء وأحبّها إليه. فتعجب الرجل ولم يفهم مراد أبي ذر، إذ كيف يسيء الرجل إلى ما يحبّ. فعندما يحبّ الإنسان ولده ـ مثلاً ـ هل من المعقول أن يسيء إليه؟ وعندما يحبّ أخاه فليس من المعقول أن يسيء إليه!

بيدَ أن الرجل كان يعرف أن أبا ذر ليس بالذي يهذر الكلام ويلقيه على عواهنه، فطلب منه التوضيح، فردَّ عليه أبو ذر أن مراده نفسه، فأعزّ الأنفس على الإنسان هي نفسه، فهو يحبّها أكثر من الجميع. والذي أراده أبو ذر أن لا تسيء أيها الإنسان إلى نفسك بارتكاب الذنوب والفعال السيئة، فإذا ما فعلت ترجع الآثار السيئة على نفسك، فتنساها.

إن الإنسان الذي لم ينسَ نفسه لا يعمل السيئات أبداً، لأنه يعرف أن الفعل السيئ يحيق بصاحبه. وهذا ما يعبّر عنه القرآن الكريم بقوله: «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم».

من الثابت إذن أن أحد وجوه الإعجاز القرآني هو ما يتمثل بعذوبة ألفاظه وجمالها، بيد أن هذا الجمال غير منفصل عن الجمال المعنوي للقرآن، وهذا أمر يحتاج إلى توضيح.

ينبغي لي أن أوضّح ما ذكرته من أنَّ الفصاحة من مقولة الجمال، والجمال يدور مدار العواطف. فعواطف البشر وأحاسيسهم ليست نوعاً واحداً، بل للإنسان أنواع من الأحاسيس، بحيث يتطابق كل لون من ألوان الجمال مع نوع من أحاسيس الإنسان ويتوافق معها.

الموسيقى جميلة، ولكن الذي يحس بجمالها هي إذن الإنسان. والمناظر جميلة، بيد أن من يحس بجمالها هي عين الإنسان. وإذا ما أصغى الإنسان إلى شعر غزليّ فيحس بجماله من خلال غريزته الشهوية، أما لو استمع إلى الشعر الحماسي لفردوسي فسيثار لديه حسّ الحماسة.

والمسألة المهمّة التي يجب علينا أن نعرفها هي طبيعة الحس الإنساني الذي يلتذّ بجمال فصاحة القرآن. فهل يشبه ذلك ـ مثلاً ـ سماعنا لمقطع غزلي من شعر سعدي حيث يغرقنا باللذة؟ فسعدي يصف جمالاً معيّناً، ونحن ننجذب إلى تلك الأحاسيس التي تعظّم الجمال. أما شعر فردوسي فعلى العكس.

والسؤال: مع أي أحاسيس الإنسان يتعاطى القرآن؟ القرآن يتعاطى مع الإحساس المعنوي للإنسان؛ أي مع تلك الأحاسيس التي تحرك الإنسان وتدفعه صوب العالم العلوي؛ وهذه فكرة سنعود إلى توضيحها بعد ذلك.

المداخلات

● يفيد مفهوم الآيات التي تتحدث عن إعجاز القرآن، مثل قوله: « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله »؛ أنهم يستطيعون أن يأتوا

بمثل ذلك لو أنهم استمدوا العون من الله؛ فهم لا يستطيعون لأنّهم يدعون من هم دون الله. والحال ليس هذا المطلوب. فنبي الإسلام هو خاتم النبيين، وأنّ المعارضين له، حتى لو استمدوا العون من الله فإن الله لا يمدّ أي إنسان في هذا الشأن [لما في ذلك من إبطال معجزة النبي الخاتم (صلّى الله عليه وآله)]، فما هو المقصود من الآية؟

الأستاذ مطهري: المقصود أنه لا يستطيع ذلك أي صاحب قدرة غير الله.

ثمّ أدب يلتزم به القرآن على الدوام، يتمثّل بعدم نسيان الله في أي مسألة للردّ على أي وهم يمكن أن يبرز في هذا المجال.

إن كلمة «من دون الله» هي ممّا يتكرّر في القرآن كثيراً في مثل هذه الموارد. ففي المورد الذي نحن فيه، لو لم تكن جملة «من دون الله» لصار المعنى أنه من المحال على أحد أن يوجد مثل هذا القرآن. وعندئذ قد يتبادر لذهن إنسان ما: هل الله عاجز عن ذلك أيضاً لو أراد؟

ما يريده القرآن في الآية أن أحداً غير الله لا يقدر على الإتيان بمثل هذا القرآن؛ أما ما ذُكر في السؤال فهو مسألة أخرى.

وهذا ما يفيده قوله (تعالى): «وادعوا من استطعتم من دون الله»، فلا أحد يقدر إلّا الله. وجملة «من دون الله» هي استثناء من ناحية القدرة لا من ناحية الدعوة، لكي لا يتوهم أحد أن الإتيان بمثل هذا القرآن محال حتى على الله (تعالى) نفسه.

فليس المطروح في هذا المجال هو الله، فالله أرفع وأجلّ شأناً من أن نصفه بالعجز عن الإتيان بمثل القرآن. بل المقصود بيان عجز أي إنسان تفترضونه غير الله.

الفصل الثاني

منهجية دراسة الإعجاز القرآني

الإعجاز الجمالي نموذجاً

يدور بحثنا حول إعجاز القرآن. أشرنا فيما مضى إلى أنه لا كلام في أن القرآن يعدّ نفسه معجزاً، وأنه كلام لا نظير له، ليس بمقدور البشر الإتيان بمثله حتى لو اجتمعوا على ذلك؛ بل حتى لو تظاهرت معهم الجن لذلك: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»[1].

ولكي لا يظن أحد أنه ليس بمقدور البشر أن يأتي بكتاب مثل القرآن وحسب، تحدى القرآن في موضع آخر الإتيان بعشر سورٍ منه فقط. فقال: «فأتوا بعشر سور مثله مفتريات»[2]؛ ثم تنزل في مورد آخر ليقول: «فأتوا بسورة من مثله»[3].

وإذ نعرف أن في القرآن سوراً قصيرة جداً لا تتجاوز السطر أو السطرين، فمعنى ذلك أنه تحدّاهم في الإتيان بسطر واحد من القرآن، تماماً كما هو الحال ـ مثلاً ـ في سورة «النصر» حيث قوله (تعالى): «إذا جاء نصر الله والفتح. ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً. فسبّح بحمد ربك واستغفره إنه كان

(١) الإسراء: ٨٨.
(٢) هود: ١٣.
(٣) البقرة: ٢٣.

تواباً». والأقصر منها سورة «التوحيد» حيث قوله (تعالى): «قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد».

ثَمَّ في القرآن آيات أخر تدلّ على هذا؛ أي على ما يطلق عليه المتكلمون «التحدّي»، وتعجيز الناس من الإتيان بمثله.

يقولون «تحدى» بمعنى طلب البراز والمواجهة، وادّعى عجز البشر عن الإتيان بمثله، ومن يستطع فليتفضّل.

لقد تأكّد المعنى بالمفهوم ذاته أيضاً (مفهوم التحدي) مما كشف عنه التاريخ من أعمال المناوئين للإسلام وما بذلوه من جهد في صدر الإسلام وفي العصور التالية أيضاً، للإتيان بمثله، بيدَ أن مسعاهم باء بالفشل مع كثرة الجهود التي بذلوها في هذا السياق. وهذا أمر ثابت وقطعي تقريباً.

نحن لا نريد الاستناد إلى هذا الجانب كثيراً، وإنما الهدف أن نشير إلى من نهض لمعارضة القرآن تاريخياً، حيث أشار القرآن إلى هذه التيارات وما بذلته في صدر الإسلام، بهذا القدر وذاك.

إن الوسيلة التي كانت لنبيّنا في جذب الناس ـ إلى دعوته ـ ومواجهة المناوئين هي القرآن والقرآن فقط.

إذا ما تفحّص المرء بدقّة تاريخ بقية الأنبياء وأقوامهم، لوجد أن هناك عللاً مختلفة جدّاً لميل أممهم إليهم، أما حين نتفحص ما حصل في الإسلام فلا نجد غير القرآن أداة ووسيلة، وثَمَّ في هذا المجال وقائع تاريخية كثيرة لا ضرورة لاستعراضها واحدة واحدة.

إن الطريقة التي اعتمدوها في تكذيب القرآن، ونعته بالسحر تشير ـ بحسب

مصطفى صادق الرافعي[1] ـ بضربٍ من التصديق الضمني.

فلو أنهم اقتصروا على استنكار هذا الكلام ـ القرآن ـ ورفضه لكان شيء آخر. وإنما أقرّوا أن له بعداً غير عادي، وتأثيراً استثنائياً، وجاذبية، بيدَ أنهم عزوه إلى السحر، وأن فيه «طلسماً» هو الذي يضفي عليه قوة الجذب.

قصة الوليد في القرآن

يتحدث القرآن نفسه عن أحدهم؛ الوليد بن المغيرة المخزومي، الذي يعدّ من زعماء قريش ووجهائها، وهو إلى ذلك عمّ أبي جهل ووالد خالد بن الوليد المعروفَين. كان الوليد يحظى بشخصية نافذة، بالإضافة إلى ما لديه من ثروة طائلة، وأولاد وقرابة كثيرة. لذلك كان يُعَدّ أعظم رجال قريش، حتى قالوا مرّة ـ فيما يحكيه القرآن على لسانهم ـ : «لولا نُزِّل هذا القرآنُ على رجلٍ من القريتين عظيم»[2]. فأما الذي في مكة فهو الوليد وأما الذي في الطائف فيعنون به عروة بن مسعود الثقفي.

لقد أسلم عروة فيما بعد ومات وهو مسلم، ولكن الوليد توفي سريعاً ولم يسلم.

كانت للوليد كلمته النافذة وهم يقرّون له بخبرته في الكلام.

لقد استمع إلى القرآن، وقد عبَّر القرآن عن المشهد بالصيغة التالية: «إنه فكّر وقدّر . فقُتل كيف قدّر . ثمّ قُتل كيف قدّر . ثمّ نظر . ثمّ عبس وبسر».

إنَّ قوله: «ثم نظر» يحكي اضطراب حالته النفسية والداخلية، فما يريد أن

---

(١) له كتاب نافع ومفيد في إعجاز القرآن، وان كان علمياً وفنياً، ترجمه إلى الفارسية المرحوم ابن الدين.

(٢) الزخرف: ٣١.

يقوله في القرآن لا يتسق مع أعماقه وما عليه عقله ووجدانه فيه، لذلك أُصيب بضرب من القلق النفسي والروحي وبشيءٍ من الاضطراب الداخلي.

يواصل القرآن تسجيل بقية المشهد بقوله: «ثم أدبر واستكبر. فقال إن هذا إلّا سحر يؤثر. إن هذا إلا قول البشر»[1].

ينبغي لنا أن نتحدث عن إعجاز القرآن من جهتين. فالذي يبدو أن مجال الحديث في هذا الموضوع مفتوح على مصراعيه، وهو يستحق أن نزيد في دراسته بكل ما نستطيع، وكذلك على السادة الحضور المساهمة بذلك أيضاً.

أوجّه السادة إلى بعض الكتب في الفارسية؛ منها كتاب «إعجاز القرآن» لمصطفى صادق الرافعي الذي ترجمه المرحوم ابن الدين. والكتاب علميّ يبعث على الملالة بعض الشيء. ربّما كان يجدر أن تطالعوا قبل ذلك أقساماً من كتاب «مرآة الإسلام» لطه حسين الذي ترجمه صاحبنا [أي رفيقنا وصديقنا] المرحوم آيتي (رضوان الله عليه) في أوائل تأسيس شركة «انتشار» [للطباعة والنشر]. ففي هذا الكتاب ثمَّ (٤٦) صفحة تختص بالقرآن (ص: ٨٠ ـ ١٣٤ من الترجمة الفارسية)، وهي مفيدة ونافعة جداً.

كما هناك ما كتبه صاحبنا السيد شريعتي[2]، في أواخر مقدمة «التفسير الجديد» حيث تناول إعجاز القرآن في بحث جيّد، وقد استند كثيراً إلى كتاب مصطفى الرافعي.

وهناك أيضاً كتاب المرحوم السيد هبة الدين الشهرستاني «المعجزة الخالدة»، بيد أنه باللغة العربية.

---

(١) المدثر: ١٨ ـ ٢٥.

(٢) هو المرحوم الأستاذ محمد تقي شريعتي ـ الناشر ـ والد المرحوم د. علي شريعتي [المترجم].

ولكن في كل الأحوال فإن ما كتبه السيد شريعتي في مقدمة «التفسير الجديد» بحث جيّد.

هذه مجالات مناسبة للقراءة والبحث.

وأودّ الآن أن أبحث هذا الموضوع ببيان ربّما كان جديداً، يتمثّل في أن لإعجاز القرآن بعدين؛ الأول البعد الجمالي والفنّي، والثاني البعد العلمي والفكري.

يرتبط البعد الجمالي والفنّي باللفظ القرآني، وبعبارات القرآن، ولكن ليس باللفظ المنفك عن المعنى، فاللفظ الذي لا معنى له لا يمكن أن يكون جميلاً، ولكن اللفظ من حيث هو محتوىً لمعنىً معيّن، والجمال يكون للّفظ.

وهذا ما يعبّر عنه علماء الأدب بـ «الفصاحة والبلاغة» ثمّ يعرفونهما مع الإقرار بأنه لا مجال للتعريف الدقيق والصحيح، لأن الفصاحة والبلاغة من مقولة الجمال. فهما مثل بقية صنوف الجمال يقال فيهما أنهما: «مما لا يدرك ولا يوصف»، ولكن يمكن مع ذلك تعريفهما ومعرفتهما إلى حدٍّ ما.

إن التعريف الذي يقول بأنه: «لا يمكن تعريف الجمال»، هو تعريف دقيق جداً، مثلما يحصل لأمر رياضي، حيث لا يمكنكم وأنتم تتحدثون عنه أن تعرفوه بتلك الصيغة الوافية المحدّدة، ولكن يمكن أن تُذكر له علائم تعرّفه.

إعجاز القرآن علمياً وفكرياً

أما البعد العلمي والفكري فهو الذي يرتبط بمحتويات القرآن، ولا علاقة له بلفظ القرآن وظاهره.

لقد تناول القرآن التوحيد على سبيل المثال، حيث توفّر على بحث الأمور المتصلة بالله وما وراء الطبيعة. وهذا أمر يمكن إخضاعه للمزيد من الدراسة

والتحليل، كأن نأخذ محتويات القرآن حيال التوحيد ونقارنها بالتوحيد الذي كان مألوفاً في جزيرة العرب آنئذ، بل بما كان سائداً ومألوفاً في العالم برمّته من دون استثناء، حتى بما كان سائداً في اليونان والروم، حيث كانت لهم السبقة يومذاك على جميع المناطق الأخرى في هذا المضمار.

ثمّ نقارن بين البحث التوحيدي في القرآن، وما أنجزه الآخرون على هذا الصعيد في بقية العصور، مما أفادوه من القرآن تماماً، أو على الأقل استفادوا فيه من القرآن كثيراً.

وإذا ما وصلنا في هذه المسألة إلى أن بيان القرآن في التوحيد ليس فوق بيئته [فحسب]، بل هو فوق عصره، بل ومتقدم على الأزمنة حتى يومنا هذا، فعندئذ سيكون ذلك إعجازاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنه صدر من رجل عربي أمّي.

إذا ما تركنا التوحيد جانباً وجئنا إلى مسائل أخرى يمكننا أن نمارس فيها البحث والتحليل بأنفسنا، فسنصل إلى النتيجة ذاتها. لنأخذ الأخلاق والتربية في القرآن ـ مثلاً ـ أو بشكل عام هداية البشر.

إذا ما نظرنا إلى الموضوع من زاوية معينة فليس ثمة إمكانية أن يصل أهل ذلك العصر في مستوى الفكر الشخصي والفردي إلى مثل هذه المعاني، بل حتى إذا ما قارنّا بينها وبين الناس الذين جاءوا بعد ذلك فسنجد أنهم لم يرتقوا إلى مستواها، وهذا بنفسه إعجاز.

يمكننا أن نطلّ في مرحلة لاحقة ـ من خطوات دراسة الإعجاز الفكري والعلمي ـ على التعاليم والقوانين. لقد سنَّ القرآن الكريم مجموعة من الضوابط والقوانين سواء في باب العبادات أو في المسائل الاجتماعية التي يُطلَق عليها في الاصطلاح الفقهي باب «المعاملات».

لقد وضع القرآن قوانين في مجال الحقوق الاجتماعية، وفي نطاق الأسرة. لنأخذ كمثال حقوق المرأة، لأن لي قراءات في هذا الجانب تفوق نسبياً المسائل الأخرى. لقد لمست من خلال مطالعاتي ودراساتي ـ بالحدود التي أقدر عليها ـ أن للقرآن ـ بيني وبين الله ـ مستوىً رفيعاً جداً ومذهلاً في رقيّه.

وعندما قارنت بين القرآن وبين ما جاءت به الروايات الإسلامية في مجال حقوق المرأة، رأيتها لا تبلغ مستوى القرآن أبداً. والسبب أن القرآن متواتر، فما بين أيدينا هو عين كلام الله (تعالى) دون زيادة أو نقصان، أما الروايات فقد لامستها أيدي البشر، فربما كانت فيها كلمة زائدة أو ناقصة، وربما كانت موضوعة بالكامل.

وعندما انتقلت إلى مراجعة الفقه الإسلامي رأيته يتحدث عن حقوق المرأة في درجة أوطأ من الروايات والأخبار، لأنَّ الفقه يعبّر عن الأذواق الشخصية للفقهاء، مما يكون فيه تأثير لبيئتهم وحياتهم على آرائهم أرادوا ذلك أم لا.

وعندما انتقلت بعد ذلك إلى عرف المسلمين، رأيته أوطأ بدرجة ـ في نظرته إلى حقوق المرأة ـ مما عليه الفقه الإسلامي.

وعندئذ كم يجدر أن يكون عليه رجل أمّي لم يدرس شيئاً ليكون بهذه الدرجة من الاستنارة والوضوح؛ فيأتي بمطالب تكون من الوضوح ما لم يصل إليها ذلك العالم الذي أمضى سنوات يتعلّم في المدارس؟

إذا أغضينا النظر عن ذلك كلّه، فسنصل ـ في المحتوى الفكري والعلمي للإعجاز ـ إلى أمور تتطلب استمداد العون فيها من بقية المتخصصين، الذين درسوا هذه المجالات.

لاشك أنكم تعرفون أنّ القرآن توفّر على ذكر هذه المسائل بمناسبة مسائل

أخرى.

لقد ذكر القرآن مسائل في مجال الطبيعة وما يصطلح عليه بالطبيعيات؛ ذكر أموراً حول الرياح، الأمطار، الأرض، السماء والحيوانات.

لقد بحث المفسرون القدماء في هذه المجالات بنسب مختلفة، بيد أن العلماء المعاصرين تمعنوا فيها أكثر على ضوء التقدم الجيد الذي أحرزته العلوم الطبيعية.

لقد كان أكثر ما سعى إليه «تفسير الطنطاوي» هو أن يضيء طبيعيات القرآن من خلال الطبيعيات الجديدة، وأن يثبت أن ما جاء في القرآن بهذا المجال يتطابق مع ما اكتشفه العلم الحديث تدريجياً، أو هو على الأقل أكثر انطباقاً. وأقول «أكثر انطباقاً» لأن بعض المسائل ما تزال على مستوى الفرضية.

سأفتح قوساً [أي أدخل في جملة اعتراضية] لأذكر أن نهج البلاغة تحدث على سبيل المثال، عن خلق الأرض والسماء، قد لا نستطيع أن نطبقها بأكملها مع فرضيات العلم الجديد بشكل تام، ولكن من الثابت أن المنطق الذي تحدّث به يختلف كلّياً عن المنطق الذي كان سائداً في ذلك العصر. ومع ذلك فإن ما يقال الآن هو بأجمعه فرضيات، فربما اكتشفوا الأمور في المستقبل على نحوٍ أفضل، بحيث نستطيع أن ندرك انطباقه مع ما ذكر بشكل أحسن. فالإمام علي يذكر في النهج أن الفضاء كان بأجمعه دخاناً قبل خلق السماء والأرض، وهذا موجود في القرآن أيضاً؛ يقول الله (تعالى): «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين»[1].

إن هذا المفهوم لم يكن يتطابق مع معلومات البشر في ذلك العصر، ونهج

---

(١) فصلت: ١١.

البلاغة تعرّض إلى ذلك مفصّلاً، فهو يشير كيف تبدل ذلك إلى ماء، والماء إلى بخار إلى آخر التحوّلات.

لذلك كلّه، عندما كان العلماء الماضون يصلون إلى هذه المواضيع، لم يكن لهم على ضوء المعلومات التي لديهم، إلا أن يتوقفوا، ويقولوا أن هذه الموارد من المتشابهات، فنحن لا نفهمها ولا ندري ما هي.

لم يصدر منهم سوى هذا الكلام، لأن منطق العلم القديم يقضي أنك إذا ما خرجت عن حدود الأرض وفضائها، فإنّ الموجودات التالية ـ واسمها الأفلاك والسماوات ـ هي موجودات ذات عنصر واحد، وعنصرها هو غير عنصر هذه الأرض، ولا مجال لنفوذ أي تغيير، وطروء أي تبديل عليها، فهي موجودة دائماً وستبقى دائماً.

وبذلك لم يكن ثَمّ مجال لطروء هذه التغييرات والتبدلات في المنطق العلمي القديم.

هناك مسائل أخرى في مجال الطبيعيات توفّر على بحثها العلماء المختصون في هذه المجالات، بالأخص السيد «طنطاوي» [يقصد به طنطاوي جوهري في تفسيره: الجواهر في تفسير القرآن الكريم . المترجم]. قد لا نذعن لجميع ما قاله، وإنما يقال ـ لم أطالع إلا القليل من تفسير طنطاوي وهذا الذي سأقوله نقله السيد شريعتي ـ أنه توفر على نقل ما يناهز (٧٥٠) مورداً في هذا المجال.

وكذلك الحال في كتاب المهندس بازركان «الريح والأمطار» فقد قرأته وهو بنظري استثنائي جدّاً، وقد كشف بنفسه عن إحدى إعجازات القرآن في المسائل الطبيعية. وجدير أن يكون الأمر كذلك بالضرورة، حيث يُكشف عن إعجازات

القرآن بشكل جديد دائماً.

هذا المعنى وارد في كلام النبي والأئمة، فيما يذكرونه من أن القرآن جديد على الدوام لا يبلى، فيه قابلية الكشف باستمرار، لأنه لا يختص بزمانٍ دون آخر.

كلام النبي حيال القرآن

الحديث الذي سأقراه هو مما تظافر على نقله الشيعة والسنّة، حيث يقول فيه النبي الأكرم واصفاً القرآن: «ظاهره أنيق وباطنه عميق».

والحديث يحكي ما أشرت إليه من أن للقرآن بعداً جمالياً أدبياً، هو ما اصطلح عليه علماءُ المسلمين بالفصاحة والبلاغة. هذان المصطلحان نحتهما علماء المسلمين بعدئذ، وحسناً فعلوا.

لقد جاءت اهتمامات علماء المسلمين وما بذلوه في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع ـ يقال لمجموعها الفصاحة والبلاغة والمحسنات ـ على أثر هذا الجمال القرآني، فقد لمسوا في القرآن جمالاً، فراحوا يسعون لاكتشافه، وبالتبع لذلك ابتكروا هذه العلوم.

يقول النبي (صلّى الله عليه وآله): «ظاهره أنيق وباطنه عميق». فالظاهر هو الذي يختص بجماله. أما «باطنه عميق» ففيه إشارة إلى البعد العلمي والفكري للقرآن. فللقرآن عمق خارق، تماماً كما أنك حينما تسبح في البحر، تجد أن عمقه يتجدد كلما توغلت فيه، فكلما توغلت فثمَّ عمق «له تخوم وعلى تخومه تخوم». فللقرآن نهاية، ولكن عندما تبلغها تواجهك طبقة أخرى، ثم ترتقي إلى أخرى وهكذا.

وورد أيضاً أن في القرآن: «عبارات وإشارات ولطائف وحقائق؛ العبارات

للعوام، والإشارات للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء». فالقرآن يتكون من طبقات، وله درجات ومستويات، فمن أفكاره ما يكون لمستوىً معين، والمستوى الآخر يكون لمن هم أعلى فكرياً وهكذا، بحيث: «لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه»[1].

من الواضح أن النبي كان يقصد أن يبيّن منذ اليوم الأول، أن ما بلغته الإنسانية اليوم حيال القرآن، لا يمثّل نهاية القرآن. فمحتويات القرآن هي تلك التي ينبغي ـ للأجيال القادمة ـ أن تكشف عنها وتفهمها.

عندما نتمعن في حدود ما اكتشفه البشر راهناً من إعجاز القرآن في إطار فهمنا ونظرتنا، فسنجد أن ما تمَّ الكشف عنه سواء في الجانب الجمالي أو الجانب العلمي، يفوق ـ بالأخص في الجانب العلمي ـ ذلك الذي كانوا يفهمونه من القرآن قبل عشرة قرون في الجانبين الجمالي والعلمي.

إن الإنسان ينجذب حقاً إلى ما هو مكتشف من إعجاز القرآن راهناً، وهو يلتصق به نفسياً، وليس على سبيل التصنع والتكلّف.

الهدف مما مرَّ، أننا إذا أردنا أن نبحث في إعجاز القرآن، فينبغي لنا أن ندرس ذلك في إطار مقولتين؛ مقولة الجمال، ثم مقولة الجانب العلمي والفكري. ومقولة الجمال متوائمة مع اللفظ والمعنى، لذلك نقول الجانب اللفظي. أما المقولة العلمية فهي ترتبط بالمعنى ولذلك نطلق عليها الجانب المعنوي والعلمي والفكري.

نبدأ أولاً بدراسة الجانب الجمالي للقرآن.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨.

صيغة البيان القرآني

إن للقرآن صيغة خاصة في البيان. نعرف إجمالاً أنَّ صيغ البيان متفاوتة، وعلى أقل تقدير نستطيع أن نعرف بأنَّ سبك العبارات يختلف فيما بينها كثيراً.

على سبيل المثال يتميّز سعدي بسبك نثري خاص به. أما سبك صاحب «ناسخ التواريخ» فهو صيغة أخرى، بحيث إذا ما قرأ الإنسان عبارة منه، لعرف أن هذه صيغة «ناسخ التواريخ». فلأنني قرأت كثيراً في كتاب «ناسخ التواريخ»، لذلك إذا ما قرأ أحدهم عبارة منه فسأدرك فوراً أنها عائدة لهذا الكتاب.

أما «تاريخ وصّاف» فله نمط آخر من أنماط التعبير، وكذلك الحال في كتّابنا المعاصرين من الدرجة الأولى، فلكل واحد من هؤلاء طرازه الخاص به في التعبير، وصيغته التي تميزه بالأداء.

هذه الفكرة لها أمثلة كثيرة في اللغة العربية أيضاً. وللقرآن أيضاً طريقته الخاصة في الأداء، وأسلوبه الذي يميّزه.

فمع أن أحداً لا يرتاب في بلاغة نهج البلاغة، لكننا إذا ما وضعنا آية في سياقه، فسنجد أن هذه الآية واضحة ومتميزة، بحيث تدلّ على أنها تنتمي إلى صيغة، وكلام النهج إلى أخرى. وهكذا الحال بشأن الكلام النبوي أيضاً. فمن الخطب النبوية التي تتسم بالفصاحة الفائقة، وهي في رديف خطب نهج البلاغة، قول النبي (صلّى الله عليه وآله): «أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»[1]. هذا كلام للنبي، بيدَ أنا نجد أن للقرآن أسلوباً آخر. فقد ترابطت هذه الكلمات فيما بينها

(١) تنظر الخطبة مع اختلاف يسير في: البحار، ج٧٦، ص٣٥٠.

بطريقة تختلف عن طريقة الأداء القرآني. وطريقة الأداء القرآني لا سابق لها في اللغة العربية (ولا معنى لأن نقارن بغير اللغة العربية لأن القرآن عربيّ)، بل ليس لها مثيل حتى لاحقاً، وهذا شيء مذهل.

وفي خطب «نهج البلاغة» قد يمكن لبعضهم أن يمزج فيه خطبة لبليغ آخر، أو على الأقل مقاطع منها، فيحار الإنسان فيما إذا كانت هذه المقاطع للإمام أمير المؤمنين أم لا. أما في القرآن فلا، إذ لم يأتِ أحد بعد نزوله يضيف إليه سطراً يأتي بمستوى وضعه الخاص وأسلوبه المتميّز الذي لا يوصف، بحيث إذا ما اختلط به، نتساءل: وما الذي يختلف به هذا السطر عن القرآن؟ إنها حركية مذهلة ينطوي عليها الأسلوب القرآني، بحيث يكون لا سابقة له، كما أنه يمضي بعد ذلك عصياً على التقليد.

معارضو القرآن

لا نريد أن نستند إلى تلك الأمثلة التقليدية التي تشير إلى أن بعض من أراد أن يتحدى القرآن ويعارضه أصيب بالتفاهة وافتضح حتى قيل فيهم بالصرفة. بمعنى أن الله عاقبهم لمعارضتهم القرآن بمثل هذه الفضيحة التي سقطوا فيها، من فجاجة التعبير وركّته، بحيث انحط الكلام الذي عارضوا به القرآن عن مستوى الكلام العادي أيضاً. إذ يمكن أن تقولوا أنكم لا تقبلون بمثل هذه الحالات لأنها ناتجة عن الصرفة فيما يذهب إليه بعض.

لقد نهض كثيرون لمعارضة القرآن ليس من العرب وحدهم وفي صدر الإسلام وحسب، بل حتى في القرون التالية، إذ انبرى لتحدّيه من هم في قمة الفصاحة والبلاغة، وممن عرف بالفصاحة والبلاغة.

وفي القرن الهجري الثاني ظهر عدد من الزنادقة الذين كانوا ضدَّ الإسلام والقرآن بشكل رسمي وعلني، مثل ابن أبي العوجاء وبشّار بن برد. بل ذهب بعضهم إلى أنّ ابن المقفع منهم أيضاً، بيد أني أستبعد ذلك، فهو كان يختلط إليهم، ولكن ليس من الثابت أنه كان يوافقهم فكرياً، بل ثمة أدلّة تشير إلى أنه كان يبغي من مخالطتهم أن يمنعهم، وينبههم بأن طريقهم خاطئ، ولا يمكنهم التقدم فيه. أو كأبي العلاء المعري، وهو عربي خالص، يعدّ من الأعاجيب والنوابغ. تتسم أفكاره وآراؤه بالحرية الفكرية على الأخص، بحسب تعبير المعاصرين، فهو معروف بعدم التقيّد بأي فكر.

يشير شعره إلى أنه كان يسخر من الأديان بشكل عام؛ يسخر من الإسلام والمسيحية واليهودية ومن الزرادشتية. له أشعار يعجب فيها من حماقة البشر، إذ يزعم أحدهم أنه ابن الله، والآخر يعبد البقر، والثالث يغسل وجهه ببول البقر (يعني بهم الزرادشة)، وبعضهم يتوسل إلى الصخرة، ويعني بهم المسلمين. لأبي العلاء كثير من الكفريات، وهو إلى ذلك خطيب ألسن بليغ، حتى نقلوا عنه ما يفيد أنه كان يريد معارضة القرآن.

لقد ألّف المصريون مؤخراً كتاباً بعنوان «معارضات القرآن» جمعوا فيه كلام جميع الذين نهضوا لمعارضة القرآن وما قالوه في هذا المجال، ويؤسفني أني لا أملك نسخة من هذا الكتاب.

لقد نهض كثيرون لمعارضة القرآن، بيدَ أن أحداً منهم لم يقلّده؛ ولا إمكان لتقليده أساساً.

لقد أشرت فيما مضى أنه لو دسّت آية بين ثنايا أي حديث لرأيناها تشعّ كما تشع النجمة في الظلام الدامس. وهذا ما نعنيه من أن صيغة الأداء القرآني لا مثيل

لها لا سابقاً ولا لاحقاً. وهذا هو الذي يعبَّر عنه بالسهل الممتنع.

فكلما تأمل به الإنسان لينظر الجهة التي تحول دون الإتيان بمثله، يرى نفسه عاجزاً عن وصفها، ولكن عندما يريد الإتيان بمثله يجد نفسه عاجزاً أيضاً. لهذا يقال لأقدر الشعراء ـ كما في سعدي ـ أنّ أسلوبه سهل ممتنع. فلا وجود في شعر سعدي للتعقيدات التي ينطوي عليها شعر «منوجهري» مثلاً. فسعدي يقول بأسلوب سهل جداً وبسيط: «أيها الناس ليس العالم مكاناً لراحة الجسد»؛ التعبير بسيط جداً، بيد أنّ الآخرين عاجزون عن الإتيان بمثل هذا السهل.

قابلية القرآن للنغم

هناك مسألة أخرى ترتبط بالأسلوب القرآني، انتُبه إليها منذ القدم، تتمثّل بقابلية القرآن على اكتساب النغم. وهذا أمر مدهش جداً.

فمما أشاروا إليه حتى الآن أن الشعر وحده هو الذي له القابلية على اكتساب النغم، فالشعر هو الذي له قابلية الاستجابة للحن واقعي يقوم بإعداده الموسيقيّ. طبيعي يمكن لأي نثر أن يغنّى، ولكن سرعان ما يعرِف حتى غير الخبير بالألحان أن من الأفضل أن يُقرأ هذا النثر بالأسلوب العادي من أن يؤدّى باللحن.

إن ـ النص ـ الذي له قابلية اللحن هو الذي فيه قابلية أن يؤدى مع اللحن ببيان أفضل مما يؤدّاه بشكل عادي. فاللحن يؤديه أفضل من عدم اللحن.

وإذا عدنا إلى القرآن لرأيناه ـ من جهة ـ أنه ليس شعراً، فلا وزن فيه ولا قافية، وأنه ـ من جهة المحتوى ـ لا يشبه الشعر فيما يقوم عليه من خيال، فهو يفتقد للتشبيهات والخيالات الشعرية.

إن القرآن هو النص النثري الوحيد الذي له قابلية اللحن والنغم، فأولئك

الذين يتلونه ـ من القرّاء ـ يتلونه بلحن ونغم.

خذوا كلاماً آخر، وليكن خطبة نبوية واقرأوها باللحن، فستلمسون أنها تفتقد لهذه القابلية، وهكذا الحال بشأن خطب نهج البلاغة، فهي الأخرى تأبى اللحن. وكذلك يأباه أي كلام منثور آخر ـ عربياً كان أم فارسياً ـ إذ يبقى القرآن وحده في هذا المضمار.

وهذا أمر تمَّ التوجّه إليه منذ صدر الإسلام، والوصايا التي تؤكد علينا، تلاوة القرآن بالصوت الحسن، جاءت لهذا الباعث، ولما في القرآن من استعداد، حيث يظهر القرآن نفسه ويعبّر عن شخصيته بشكل أفضل في حال أدائه باللحن ومع النغم.

لذلك جاء في أخبار كثيرة أن: «تغنّوا بالقرآن»[1]. وهذا ما دفع العلماء للبحث في هذا الموضوع، فإذا كان الغناء حراماً فكيف جاء الأمر «تغنّوا بالقرآن»؟ بعضهم استند إلى توجيه غاية في السخافة فيما ذهبوا إليه من أن «تغنوا» ليست من مادة غناء ـ بالمدّ ـ بل من مادة غنى ـ بالقصر ـ والمعنى أنكم تستغنون بالقرآن. لكن العلماء ردّوا عليهم ذلك بوجوه؛ منها: أنَّ العرب لم يعبّروا عن هذه الحالة بـ«تغنّوا» أبداً، بل يقولون «استغنوا».

فلدينا «تغنى» و«استغنى» وقد بيّنوا «عدم الحاجة» بـ«استغنوا» لا بـ«تغنّوا». وإذن فما جاء بالنص هو التغني دون شك.

ولكنهم أوضحوا أن كل لحن لطيف يثير الإحساس هو غناء بالمعنى الأعم. والغناء المذموم هو الذي يحرّك الأحاسيس الشهوية في الإنسان، بحيث يضحى

(١) أورد هذا الحديث الفيض الكاشاني في مقدمة «تفسير الصافي»، وهو معروف حيث بحث فيه الفقهاء.

عقل الإنسان به خفيفاً وضئيلاً. ولكن إذا ما أثار اللحن الأحاسيس الرفيعة واللطيفة في الإنسان، بحيث يغدو العقل أقوى وأمضى بصيرة، والضمير أكثر استيقاظاً، فتجري الدموع، ويدفع الإنسان إلى ذكر الله، فهذا أيضاً غناء، لأنه يتعاطى مع أحاسيس الإنسان، ولكنه ليس مذموماً.

علينا أن لا نخاف من لفظة «الغناء» بل من مصداقه. بالإضافة إلى ذلك نحن نعرف أنه بذلت العناية عملياً بتلاوة القرآن بالصوت الحسن منذ صدر الإسلام، حيث كان حسنو الصوت من صحابة النبي (صلّى الله عليه وآله) يبادرون لتلاوة القرآن، بل كان النبي نفسه يستدعي إليه الصحابة أحياناً ويطلب منهم أن يقرأوه. فالقرآن نزل عليه[صلّى الله عليه وآله]، وهو يعرف القرآن [إنما يعرف القرآن من خوطب به] بيد أنه كان يلتذ بسماع تلاوته. فالمعرفة لا تعطي بالضرورة تلك اللذة المنبثقة من التلاوة، لأن للاستماع موضوعية.

إن الاستماع ليس للمعرفة ولا من أجل الفكر، فالفكر إذا ما عرف شيئاً فإن تكراره عليه يعد لغواً، بيد أن القلب كلّما تجدّد يشتهي أن تتحرّك أحاسيسه.

لذلك كان النبي الأكرم يدعو إليه بعض الصحابة ويأمرهم بالتلاوة في بعض الأوقات، فكانوا يقرأون والنبي ينصت.

يحدّث عبدالله بن مسعود ـ وهو أحد كتّاب الوحي ـ أن النبي طلبني مرّة، وأمرني أن أقرأ، فرحت أقرأ بمصحفي من أول سورة النساء، والنبي يصغي، حتى إذا ما انتهيت إلى قوله (تعالى): «فكيف إذا جئنا من كلّ أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً»[1] فاضت عيناه الشريفتان بالدموع، وقال لي: «حسبك

(١) النساء: ٤١.

هذا».

وثَمَّ في رواياتنا أن الإمامين السجّاد والباقر (عليهما السلام) كانا يقرآن القرآن بصوت عذب وجميل، بحيث كان يخرج الصوت من منزلهما إلى الخارج فيجتمع الناس يصغون لعذوبة الصوت وجمال نغمته. وكان الإمام يطلّ من بيته على الزقاق فيرى الناس متجمهرين وهم ينصتون. بل ذكروا أن الصوت بلغ قدراً من العذوبة والجمال، بحيث كان حتى السقاء يلبث واقفاً يصغي إليه مع قِربه برغم ثقلها ومع ما هو فيه من مشقّة[1].

هذه أيضاً واحدة من الجوانب الجمالية للقرآن متمثّلة بما ينطوي عليه من استعداد وقابلية للأنغام المختلفة.

كلام طه حسين

يذكّر طه حسين في هذا المضمار بتناسب الأنغام المتنوّعة للموضوعات المختلفة، فليست الآيات جميعاً على منوال واحد، إذ فيها الآيات الطويلة والقصيرة، الشديدة والهادئة. فبعض الآيات الخاصة بيّنت بلحن وبكلمات يحس الإنسان فيها، أن عليه أن يلقّن هذه الكلمات لقلبه بهدوء وتأنٍّ، مثالها الآيات التي تريد أن توجد حالة التذكّر والموعظة، كقوله (تعالى): «كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكّر أولوا الألباب»[2]. انظروا إلى الآية؛ فهي تدعو إلى التدبّر،

---

(١) كان للمدينة آنئذ عيون ماء بحيث يأتي السقاءون بالماء إلى البيوت. وعندما جرى في المدينة النهر على عهد مروان بن الحكم، لم يكن الماء مكشوفاً، وهو يجري في شوارعها وأزقتها، بل حفروا عدداً من المنافذ تتصل بالماء الذي يجري في الأرض، ووضعوا لها السلالم، حيث كان الماء يجري من عين شمال المدينة، ثم يحصل الناس على الماء الذي يحتاجون إليه بالقِرَب.

(٢) ص: ٢٩.

وهي تريد أن تحثّ الإنسان على التأمّل والتفكير، وأن يستيقظ القلب، لذلك جاءت ببيان هادئ وبصيغة ليّنة. وهي تحتاج إلى نغم خاص يتناسب مع هدفها وموضوعها.

وكذلك الحال عندما ننتقل إلى الآية الكريمة: «يهدي به الله من اتبع رضوانه سُبل السلام ويُخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم»[1].

لقد جاء أسلوب الآية بصيغة يحسّ فيها الإنسان حالما يشرع بالتلاوة، وكأنّه في أعلى زحلوفة، ثم يدفع نفسه بنفسه لينساب إلى الأسفل. لا تضع الآية أساساً أي مانع أمام الإنسان، فهي غاية في السلاسة والانسياب. لاحظوا: «يهدي به الله من اتبع رضوانه سُبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم». فليس أمام من يهدي الله غير سُبل السلام، وأن يخرج من الظلمات إلى النور مهدياً إلى الصراط المستقيم.

أما الآيات الأخرى، بالأخص آيات العذاب والإنذار والتخويف فهي تختلف. فإذا ما نظر إليها الإنسان يجدها ـ كما يقول طه حسين ـ مثل الصاعقة التي تنزل على رأس الإنسان، فهي مؤلفة من سجع قصير، وجمل قصيرة مترادفة يتلو بعضها بعضاً، واللحن الذي تقرأ به لحن ضاغط عنيف: كما في قوله (تعالى) «والطور . وكتاب مسطور . في رقٍّ منشور . والبيت المعمور . والسقف المرفوع . والبحر المسجور . إن عذاب ربك لواقع . ما له من دافع»[2].

فعندما يذكر العذاب، يريد أن يؤثر في الروح، ولا يدع مجالاً لأي قرار.

---

(١) المائدة: ١٦.

(٢) الطور: ١ ـ ٨.

لذلك يلج المشهد بسجع قصير، وضغط شديد: «والطور. وكتاب مسطور».
والملاحظ أن هناك فرقاً في الأساس بين لحن هذا الكلام، وتلك الآية التي تقول:
«كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبروا آياته وليتذكر أولو الألباب».

كما هناك صورة أخرى تأتي بهذه الصيغة: «والذاريات ذرواً. فالحاملات وقراً. فالجاريات يسراً. فالمقسمات أمراً. إنما توعدون لصادق. وإن الدين لواقع»[1].

فالمقاطع متتابعة يردف بعضها بعضاً، بسجعٍ قصير جداً، ثم يأتي بعدها ذكر عذاب الخالق، وهي تستند إلى القسم بهذه الحقيقة وتلك[2].

نستنتج مما مرَّ أن قابلية القرآن على اللحن هو أمر مذهل.

ومن الكلام الحسن الذي يذكره طه حسين في هذا المجال أيضاً، أنه منذ أن اكتشف المذياع، راح أنصار الكتب الدينية والأدبية ـ وهم كثّر سواء أكانوا متعصبين أم لا ـ يميلون إلى أن تبثّ كتبهم من خلال المذياع لتصل إلى الآذان. ولكن لم يبلغ أي كتاب ديني أو أدبي ما بلغه القرآن بهذا الشأن، حيث يذكر: بعد اختراع الراديو، صار القرآن يذاع للمسلمين كثيراً بأصوات جميلة في البلدان الإسلامية والأجنبية، لأهداف سياسية وغير سياسية.

إن أكثر ما يقرأ له القرآن في إذاعات أوربا وأمريكا، يعود إلى أنّ المستمعين يلتذون لألحان القرّاء[3]، بيد أن كثيراً من المستمعين يصغون إليه في الدرجة

---

(١) الذاريات: ١ـ٦.

(٢) أغلب الحقائق التي يقسم بها هي حقائق كونية، وهذا بنفسه ينطوي على سرّ، بحيث يريد أن يثبت ذلك المطلب من خلال التوجّه إليها.

(٣) أي يعنون ببعده الموسيقي دون أبعاده الأخرى، وهذا البعد مطلوب أيضاً وله موضوعية بالنسبة لنا.

الأولى. ثم لأجل أنغام التلاوة والطرب الذي يبعثه القرّاء.

تذاع أحياناً بعض القطع الأدبية في المذياع من اللغات الحيّة لكن بثّها ليس منتظماً ودائماً مثل القرآن[1].

حلاوة القرآن

سأعرض لكم موضوعاً آخر يتمثّل بحلاوة القرآن الكريم وتناسبه مع ذائقة الإنسان بحيث لا يشبع منه. هل انتبهتم إلى أن لتلاوة القرآن نفسها موضوعية في الإسلام.

صحيح أننا أنفسنا نلوم الناس في بعض الأحيان ـ واللوم في محلّه ـ من أنهم يتلون القرآن فقط ولكن لا شأن لهم بمحتوياته وتعاليمه، فهؤلاء يقرأون القرآن بانتظام بيد أنهم لا يريدون العمل به. ولدينا في الحديث ما يؤكد المعنى ذاته: «ربّ تالٍ للقرآن والقرآن يلعنه» لأنه في عمله يضاد القرآن. فهذه ملاحظة صحيحة، ولكنها ليست بمعنى أنّ القرآن يجب العمل به، وتجب تلاوته أيضاً، وإنما للتلاوة موضوعية بحدّ ذاتها [أي هي مطلوبة بنفسها] للأثر الموجود في التلاوة خاصة.

هذا الأثر يرتبط هو الآخر بأسلوب القرآن وجماليته، فكلمات القرآن تختلف عن غيرها، فلو سمعتم هذا المعنى نفسه من لسان الآخرين، لما ترك فيكم الأثر ذاته الذي يتركه لسان القرآن. وأيضاً ليس لأنّهُ قرآن وكلام الله، بحيث يترك أثره هذا بشكل غامض خفي، وإنما لأنّ البعد الخفي الإعجازي فيه يتمثّل ببعده الجمالي؛ بالاتساق الاستثنائي الذي ينطوي عليه، والحركية الفائقة التي بمقدور هذا الكلام

---

(١) حتى أولئك الذين يذيعون القرآن لدواعٍ أخرى، فإن في ذلك نفسه دليلاً على رواج سوقه، وهو دليل على أن لهذا البرنامج مستمعين، وإلا لمّا بثّوا القرآن بهذه الكثافة.

أن يوجدها في روح المستمع.

لذلك تندب تلاوة القرآن كثيراً. ولكن من الحسن لكل مسلم ـ أو على الأقل المسلم الذي له رغبة تشدّه إلى القرآن ـ بل من اللازم عليه ـ أن يتعرف على لغة القرآن.

لغة القرآن والواقع الحوزوي

تحدث عصر الأمس السيد [أحمد] آرام زهاء ربع الساعة في مجلس فاتحة المرحوم «فرزان» التي عقدت في «الحسينية» بمناسبة أربعين يوماً على وفاته. لقد كان المرحوم عالماً ومتديناً حقاً ونحن نعرفه عن قرب؛ إذ كان من أهل القرآن حقاً.

ذكر السيّد آرام أنه ليس خطيباً، ثم طرح للحاضرين موضوعاً جيداً جداً. قال: إن كل الفضائل التي تحدّث بها السادة عن السيد فرزان ترتبط بأجمعها بشيء واحد يتمثّل في أن المرحوم كان من أهل القرآن، مشغولاً بالقرآن.

ثم أضاف: إذا كان الإنسان مسلماً وأراد أن يستفيد من مزايا الإسلام فيجب عليه أن يتعرف على القرآن؛ وإذا ما أراد أن يتعرف على القرآن، ينبغي له أن يكون عارفاً بلغته، وأن يتعلّم هذه اللغة، لغة القرآن لأجل القرآن لا لشيء آخر.

وبحسب قوله: ما لنا وللعرب وللعجم؟ الإمام الحسين يتحدث اللغة العربية، وفي الوقت ذاته يتحدث بها شمر بن ذي الجوشن. نحن لا نحترم اللغة العربية لأنّ هذا الشخص يتكلّم بها وذاك لا يتكلّم بها، وإنما نحترم العربية لأنها لغة القرآن وحسب.

وينبغي لي أن أعترف الآن بين يديكم، بأن صنفنا [المعممين وطلبة العلوم الدينية الحوزوية] وعلى أثر الانحرافات التي طالت تعليمنا طوال التاريخ، لم نعدّ

نتحرّك في هذا المسار بحيث نعرف القرآن. كما أننا لا نتعلم العربية بشكل صحيح؛ وهذا المقدار الذي نتعلمه لا ينفع في فهم القرآن ومعرفته.

إذا ما درس طالب [العلوم الحوزوية] منذ أوائل تحصيله الكتب التي صنّفت في إعجاز القرآن قديمها وجديدها ـ الجديد مثل كتاب مصطفى صادق الرافعي والقديم مثل كتاب عبدالقاهر الجرجاني وأبي بكر الباقلاني ـ إذا ما تعرف الطالب على هذا الموضوع منذ البداية، ثم أطلّ على القرآن وهو ملمّ بجوانبه الإعجازية؛ وإذا ما دُفع إلى حفظ القرآن وضبطه، فسيكون بمقدوره أن يدرك إعجاز القرآن بشكل يفوق بكثير الشخص الذي يكون من أمثالنا.

وفيما يتعلق بي شخصياً أستطيع أن أقول ـ طبيعي لا أقول ذلك من باب تزكية النفس وتمجيد الذات وإنما أعرضه من زاوية شكر المنعم ـ أنني ومنذ سن الثامنة تقريباً ألتذ حقاً بسماع القرآن، وأنتشي واقعاً لقراءته، وأحس بقلبي لمعنىً خاص في القرآن لا أحس به في غير القرآن. أفكّر مع نفسي بأنّ هذه الحالة ربما كانت نتيجة تربيتنا التي كانت عملياً تربية إسلامية ودينية، ومن ثم فهي ضرب من التعصب. ولكني أتراجع عن ذلك، إذ لو كانت المسألة تعصباً لكان يجب أن يبدو كل شيء ينتمي إلى الاسلام على السوية أمامي، بحيث تولّد جميع هذه الأحاديث والروايات التي بين أيدينا الاحساس ذاته في نفسي، في حين أجد نفسي أبتعد باستمرار عن آثار كنت أعدّها في القديم آثاراً إسلامية وأفكّر فيها على هذا الأساس، أما بشأن القرآن نفسه فنجده شيئاً آخر.

ومع أنني درست في السابق كتاب «المطوّل» وغيره، إلا أنني لم أدرك شيئاً من جمال القرآن، لأن ما درسته لم يكن كافياً، أما الآن فأحس حقيقةً بجمال القرآن، لاسيما إذا تلي بنغم لطيف وجميل، مثل بعض تلك القراءات التي قرأها

عبدالباسط. طبيعي لم أسمع جميع قراءاته، وإنما جاءت بعض المقاطع في إطار النغم الذي اختاره بما يُناسب موضوع تلك الآية، مؤشراً بشكل مدهش؛ مثلما في آية: «ياأيتها النفس المطمئنة» أو سورة «إذا الشمس كوّرت». وأغلب ما قرأه هو على هذه الشاكلة. فقد قرأ سورة «إذا الشمس كوّرت» بنغمٍ متناسب مع معناها. وعندما أصغي إلى القرآن مع الألحان ألتذ كثيراً، وقد لا أحتاج أحياناً إلى الأنغام، بل أكرّر مع نفسي آية من القرآن، إذ كم يكون ذلك عذباً ولطيفاً وجميلاً.

وهذه العذوبة والحلاوة التي ينطوي عليها القرآن، بحيث لا ينقص منها شيء مهما كررته، هي من وجوه إعجاز القرآن الكريم. كم نقرأ سورة الحمد؟ نتلوها عشر مرّات في اليوم لصلاتنا فقط. إنك إذا ما كررت قطعة جميلة عشر مرّات في اليوم فستصاب بالتهوّع. لقد جربت أن أقرأ أحياناً قطعات فارسية، فتجذبني بشدّة، وعندما أقرأها ثانية تجذبني أكثر، وربما استمرت الحالة خمس مرّات بهذا الشكل، ولكن حينما جربت أن أعود لقراءتها بعد ذلك وجدت نفسي لا أنجذب؛ بحيث ينبغي لي أن أقرأها بعد ذلك بالإجبار.

إن القرآن وحده يحظى بهذه الحلاوة، بحيث كلما قرأت فيه لا ينقص شيءمن حلاوته وعذوبته. وهذا يحكي ضرباً من التناسب الخفي جداً بين روح الإنسان وفطرته، وبين هذا الكلام الذي هو كلام الله (تعالى). وما دام الإنسان يسمع حقاً إلى كلام خالقه؛ وإلى نداء الغيب وما وراء الطبيعة، فهو لا يملّه مهما سمعه.

أردت أن أؤكد آخر كلامي ضرورة أن نؤمن بما ذكره السيد آرام أمس، بحيث نبذل أقصى ما نستطيع من جهد في تعلّم اللغة (العربية)؛ على أن يكون هدفنا القرآن، حتى نستطيع أن نتلو القرآن أكثر، وأن ندرك عناصر الجمال في هذا الكلام السماوي أكثر.

● ليس لديّ مطلب خاص وإنما أردت أن أعرض بين يدي فضيلة الشيخ مطهري اقتراحاً وحسب. لقد أشرتم إلى أننا عندما نقارن فكرة علمية مع القرآن، ليس مع نظريات عصر القرآن وحسب، بل حتى مع النظريات في العصر الراهن، نجد لما يطرحه القرآن تفوقاً مرموقاً عليها. فما يعرضه القرآن يحظى برؤية أوسع وأسمى حتّى قياساً بالعلوم الجديدة. والذي أرجوه من سماحته أن يأتي بأمثلة دالة على هذه الحالة، ويذكر أموراً محسوسة أكثر.

على سبيل المثال هناك بشأن خلقة الإنسان نظريات قديمة وإلى جوارها نظريات معاصرة، وبموازاة ذلك هناك بيانات وإشارات للقرآن نفسه حيال خلق الإنسان؛ ما أفضّله أن نطرح هذه المسائل مقرونة بدليل حسّي، بحيث نستطيع أن نجذب إيمان القارئ ومعتقده أفضل إلى طبيعة مدعياتنا حيال القرآن.

ليس لديّ شيء أذكره في هذا المجال، فأنا آسف لأني لا أمتلك حضوراً ذهنياً كافياً، بحيث أضرب أمثلة للحالة من علم الطب الذي أشتغل به تختص بالمقارنة بين نظرات القرآن ورؤى العلم المعاصر. قصارى ما أستطيع ذكره هو أمر عادي وعام، حيث لدينا في الطبّ مسألتان تمّ التوجه للأولى في القديم وللثانية في العصر الحديث.

تتمثّل المسألة الأولى في أن أكثر ماكان يتم الحث عليه في القديم أن العلاج يكون بباعث الاحتياج والضرورة، أما في العصر الحاضر فإن الذي يلفت النظر أكثر في الممارسة الطبية هو الاهتمام بالوقاية من الأمراض.

يعرف الزملاء الأطباء [حيث يجري الحديث في الاتحاد الاسلامي للأطباء] أن عوارض أي مرض تبقى بعد العلاج، ويصح ذلك حتى بالنسبة للتراخوما والأمراض البسيطة والجلدية. فالإنسان الذي يصاب بمرض ما يختلف وضعه عن الإنسان الذي لم يصب به. فإذا تلوث الإنسان بسم ثم تركه بعد ذلك وعالج

نفسه، فإنّ آثار هذا السم ستبقى فيه على نحو دقيق جداً.

والإسلام ينطوي -على حدّ معرفتي- على البعد الوقائي إزاء الأمراض. فالإسلام لم يعط -مثلاً- دروساً طبية في الأمراض الجنسية وإنما أمر بأحكام وتعاليم تملي أن لا يصاب المجتمع الإسلامي الحقيقي بالأمراض الجنسية، وكذلك الحال بشأن الأمراض الهضمية والعوارض السمية.

إن من بين الأمراض التي صرنا نواجهها يومياً هي الأمراض الناشئة عن التسمم الغذائي، على حين أنّ تعاليم القرآن تنص بهذا الصدد أن: «كلوا من طيبات ما رزقناكم». وهذه ضابطة بغاية الاختصار، ولكن إذا ما عمل بها مجتمعنا فسيكون بمأمن من الأمراض الناشئة عن أنواع التسمّم الغذائي.

وهكذا الحال للأمراض النفسية. فإذا ما التزمنا بالأحكام والتعاليم التي أوصى بها الإسلام على الصعيد السمعي والبصري، بل حتى على صعيد الفكر والقراءة، فسنجد أن ما أوصى به الإسلام يفوق كثيراً ما يحتويه الفكر والبحوث الطبية المعاصرة، وما تضمه كتب علم النفس الطبي في الوقت الراهن. فالإسلام تدخل حتى في ضبط فكرنا وظنوننا، حيث ينص: «إن بعض الظّن إثم».

فإذا ما أردنا أن نتخطى -موقف الإسلام- في المشاهد التي نراها والكلام الذي نسمعه، والجلسات التي نشارك فيها، مما ينطوي على كثير من أضرار فادحة لصحتنا الروحية وسلامتنا النفسية، حيث تعود كثير من آثار الضعف النفسي والعصبي إلى هذه الجلبة والضوضاء المنبعثة من هذه الجلسات، ونحن -مع الأسف- لا نتورع عن المشاركة بها في الغالب؛ إذا ما أردنا أن نتجاوز ذلك كلّه لوجدنا أن للاسلام موقفاً يفوق الأفق الفكري الذي عليه العلوم النفسية المعاصرة وهو يتدخل في ضبط ظنوننا، إذ هو ينهانا عن بعض الظنون ويوصينا أن لا نعبأ بها، لأنّ هذه اللحظات التي نسمح بها بمرور هذه الظنون تعود بأضرار على وضعنا الروحي. ما أريد قوله أن على سماحة الشيخ مطهري وكذلك الزملاء

والأصدقاء الحضور أن يذكروا أمثلة في المسائل العلمية تقارن بآخر النظريات العلمية المعاصرة، لكي ندرك النتيجة أفضل.

الأستاذ مطهري: يبدو أن الدكتور لم ينتبه إلى أنني قد سقت مقدمة وجيزة بداية حديثي. قلت إن هذا بحث جيد جداً، وهو أرضيّة مناسبة تستحق أن نبذل لها ما نستطيع من وقت، لهذا كنت أريد أن تنتبهوا إلى أنني أرغب أن يطول البحث في هذا الموضوع.

ما عرضته في مطلع الحديث لم يكن أكثر من فهرست لمواضيع نريد أن نبحثها بعد ذلك بمساعدة السادة، ولم يكن هدفي رفض الفكرة.

فما ذكرته من أنّ الإعجاز القرآني ينطوي على ناحيتين، تتمثّل الأولى بالإعجاز الجمالي الذي يصطلح عليه الإعجاز اللفظي، والثانية بالإعجاز العلمي والفكري؛ إنما ذكرته من باب فهرسة البحث وحسب.

وما عرضته بعد ذلك جاء متناسباً مع هيكلية البحث. وعليه فإنَّ ما ذكرته من كلام حيال التوحيد والأخلاق والضوابط الأسرية، والطبيعيات، لم يكن أكثر من إشارات، كنت أهدف أن نعود للحديث عنها مفصلاً في الفصول الآتية، بالأخص وإنني ذكرت ـ في مطلع حديثي أيضاً ـ أن هناك جوانب لا تدخل في حدود اختصاصي، على السادة [الحضور] أن يطالعوا حول هذه الموضوعات. والخدمة التي أستطيع أن أسديها للسادة في هذا المجال هو أن أدلّكم على كتب، ثم تنهضوا أنتم بالمهمة في هذا المكان.

على سبيل المثال يمكن أن يكون كتاب «الريح والأمطار في القرآن» للمهندس مهدي بازرگان مداراً للبحث خلال جلسة أو اثنتين، حيث يتصدى أحد السادة ممن هو أفضل مني خبرة في القضايا الطبيعية والمناخية وما شاكل، لبيان المسائل،

ثم نمارس العملية النقدية حيال ذلك.

فلم يكن في قصدي رفض الفكرة، وإنما أردت أن نبحث فيها فيما بعد. وأحسب أن هذه بحوث مفيدة، ولا ينبغي لنا أن نصرّ على الانتهاء منها سريعاً.

وبالنسبة لي تحظى هذه البحوث بأهمية، وهي إلى ذلك تتسم بالجدة؛ لأني لم أبحث في هذا الموضوع قبل الآن.

ثمّ شعر عربي مضمونه أن من المناسب أن تهمر الدموع على المحبوب أكثر. فمن الأليق أن نبذل ما نستطيع من وقت في هذا الموضوع لأنه يدور حول القرآن.

إذا كان للسادة أي نوع من الأسئلة والانتقادات فليتفضّلوا، فإنا بحاجة إلى مثل هذه الأسئلة والانتقادات.

● ثمّ تعريف للقرآن في نهج البلاغة؛ ولأن التعريف للإمام علي (عليه السلام) فهو مفيد جداً. يقول بشأن البعثة النبوية: «فبعث الله محمداً (صلّى الله عليه وآله) بالحق ليخرج عباده من عبادة الأوثان إلى عبادته، ومن طاعة الشيطان إلى طاعته، بقرآنٍ (حيث يصل الإمام الآن إلى تعريف القرآن) قد بيّنه وأحكمه، ليعلم العباد ربّهم إذ جهلوه، وليقرّوا به بعد إذ جحدوه، وليثبتوه بعد إذ أنكروه، فتجلى لهم سبحانه في كتابه».

إن قوله: «فتجلى لهم سبحانه في كتابه» هو أسمى تعريف ليس بمقدور أي إنسان أن يرتقي إلى مستواه في بيان القرآن. هذا ما يرجع إلى جمال القرآن.

الأستاذ مطهري: أجل، إنه تعبير فائق الجمال للإمام أمير المؤمنين بشأن القرآن؛ حيث يقول: «فتجلى لهم سبحانه في كتابه»[1]. تجلى بمعنى ظهر، وهذا أفضل وصف حيال القرآن.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٤٥.

الفصل الثالث

الإعجاز المنطقي في القرآن

كان بحثنا يدور حول إعجاز القرآن. أشرنا بشكل عام إلى أن إعجاز القرآن، والعلامات التي تدل على أنّ هذا الكتاب نازل من أفق يفوق أفق الإنسان العادي، بالأخص من مثل النبي الأكرم ـ بحسب البيئة التي كان يعيشها ـ إنما تتحرك في بعدين أحدهما البعد اللفظي والآخر البعد المعنوي، اللذين نرى أن من الأفضل أن نشير إليهما بالصيغة التالية: أولاً: المقولة الجمالية؛ ثانياً: المقولة الفكرية والعلمية.

دار البحث في الجلسة الماضية عن الجانب الأول، حيث تبيّن أن للقرآن من وجهة الجمال اللفظي الذي يُعبّر عنه بـ «الفصاحة والبلاغة» ـ وهذان اللفظان لا يفيان بتوصيف هذا المفهوم على نحو جيّد ـ حالة عصية على المحاكاة والتقليد لا يمكن إنكارها. فإذا ما كان للإنسان إلمام عام ويعرف بعض معاني القرآن، فسيدرك الجمال الخاص الذي ينطوي عليه البيان القرآني بوضوح.

فهذا النحو من البيان الذي يتسم به القرآن ليس له سابقة قبل القرآن في هذه اللغة[1]، كما لم يستطع أحد محاكاته فيما بعد. ومع أنّ كلام النبي الأكرم يبلغ الغاية

(١) لا معنى لمقارنته مع غير اللغة العربية من هذه الزاوية، إلا أن تتم المقارنة من جهة المعنى والمحتوى.

القصوى من الفصاحة والبلاغة ـ وخطبه موجودة الآن بين أيدينا ـ إلا أن هناك فارقاً بين الاثنين، فهما يُعبّران بالأساس عن صيغتين وأسلوبين.

وهكذا الحال بشأن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الذي هو تلميذ النبي والقرآن. فمع أن القاعدة تقضي أن الإنسان إذا ما تربى ونشأ في إطار مبدأ معين، وكان يحظى بالقدرة على البيان والكتابة، أن يكون أداؤه في البيان والكتابة شبيهاً بذلك المبدأ، إلا أننا نلحظ أن لنهج البلاغة أسلوباً آخر، وحيثما كانت هناك آية من القرآن في سياق كلام النهج فهي تشع تماماً كالنجمة في الليل البهيم.

يعود الاهتمام الذي أولاه الإسلام لتلاوة القرآن إلى هذا المعنى المتمثّل في أن للقرآن جمالاً خاصاً، وقدرة على الإيحاء هي غير الاطلاع على معلوماته ومعارفه. فإنّ محض قراءة ألفاظ القرآن وتكرارها مؤثر بنفسه.

وما جاء من أمر بتلاوة القرآن بالصوت الحسن وبالنغم، حتى جاء في الحديث: «تغنّوا بالقرآن» يعود أيضاً إلى هذه الجهة في أن اسلوب القرآن هو بصيغة خاصة بحيث يمتلك قابلية اللحن، حيث تقبل كل مجموعة من الآيات لنغم خاص يتسق مع معانيها.

من الوجهة التاريخية والاجتماعية كان هناك تأثير استثنائي في اتساع رقعة الإسلام وانتشار القرآن نفسه ونفوذه إلى المجتمعات الإسلامية، يعود إلى التأثير الجمالي. فالقرآن هو الكتاب السماوي الوحيد الذي تقدم أشواطاً إلى الإمام بالاعتماد على قدراته الذاتية، لا أن الشعوب آمنت بهذا الدين أولاً لأي سبب كان، ثم انقادت إلى القرآن بدافع احترام الدين الذي آمنت به، وبسبب أن هذا الكتاب كتابه.

وإذا ما شئنا أن نؤمن بهذا البعد من باب التعبّد المحض وحسب، فينبغي لنا

أن نطل على البعد التاريخي حيث تصدى القرآن للمنازلة بمنتهى الشجاعة منذ أول نزوله، وراح يتحدى الآخرين أن يأتوا بسورة من مثله. وفي أول تاريخ الدعوة، كان المؤمنون بالقرآن قلّة، تعارضهم الأكثرية. وقد راحت الأكثرية تسعى للإتيان بمثل القرآن.

ثم اطردت الحالة على هذا المنوال، فمع أن عدد المسلمين كثُر فيما بعد، إلا أن المناوئين لهم بقوا هم الأكثر، ومن المعروف أنّ القرآن كلما عُرف واشتهر، تحرّك مناوئوه أكثر. فكما أن المسلمين في صدر الرسالة كانوا أقلية من بضعة مئات بإزاء الأكثرية القرشية التي تتألف من بضعة ألوف، فكذلك مسلمو العالم اليوم، ما هم إلا أقلية بمقابل أكثرية غير مسلمة تتجاوز المليارين من البشر، فيهم كثير يعرف لغة القرآن. [فالتحدي إذن قائم والمعارضة مستمرة، وتأثير القرآن وجاذبيته الساحرة في ازدياد].

لقد انقلبت أزمّة اللغة العربية ومقاليدها في القرون الأخيرة إلى يد المسيحيين اللبنانيين، فقد غدا الأدباء المسيحيون اللبنانيون العرب في رديف أفضل أدباء العربية، وهؤلاء ليس لم ينهضوا لمعارضة القرآن وحسب، بل تأثروا به أكثر من أي جماعة أخرى.

لقد راح الأدباء المسيحيون ينظرون بعين الإكبار إلى القرآن وينجذبون إليه بشدّة رغم مسيحيتهم كما هو شأن جبران خليل جبران الذي يعد كاتباً من الطراز الأول في دنيا العرب، وميخائيل نعيمة، الذي هو الآخر أديب من أدباء الدرجة الأولى بين صفوف العرب، وجورج جرداق.

ولم يقتصر إعجاب هؤلاء على القرآن وحده، بل تخطوه إلى نهج البلاغة، بيد أن احترامهم للقرآن أكثر.

يكفي لمن يريد الخوض في هذا المجال الاختصاصي بشكل مباشر، يكفيه أن يلمّ بهذه الخلفية التاريخية، التي تفيد أنّ القرآن بقي على تحديه ـ كما يصطلح على ذلك علماء الكلام ـ منذ الصدر الأول حتى الآن، من دون أن ينجح أحدهم للإتيان بقطعة تشابه القرآن. وفي الواقع لم يقتصر العجز على المسلمين وحدهم في محاكاة القرآن وتقليده بل لم ينجح في ذلك حتى غير المسلين.

أما أولئك الذين ادعوا النبوة، وزعموا أنهم جاءوا بمثل آي القرآن، فإن أداءهم كان من السخرية بحيث اندفع بعض للقول بـ«الصرفة» كما أشرت لذلك سابقاً. ومعنى ما ذهبوا إليه، أن المألوف لمدّعي النبوة أن لا يأتوا بكلام على مثل هذا الهزال، ولكن لأنهم عارضوا القرآن فقد أراد الله أن يخزيهم، فجاءت معارضتهم أدنى حتى من مستوى اداء الإنسان العادي [أي انهم صُرفوا عن الإتيان بمثل القرآن بقدرة الله تعالى].

أما المقولة الثانية المتمثّلة بالإعجاز الفكري والعلمي أو الإعجاز المعنوي، فهي أكثر قابلية للبحث على مستوانا العام. فالأليق بالبعد الأول أن يتعلم الإنسان اللغة العربية ـ كما سلفت الإشارة لذلك ـ لكي يستطيع أن يلُمّ بجماليات القرآن الكريم.

طبيعي ليس هناك انفصال بين البعدين الجمالي والفكري في القرآن، أو بين جهتيه اللفظية والمعنوية، بمعنى أن تلك المعاني قد جاءت في مثل هذا الإطار الجميل، وهذا ما يضاعف المشكلة.

وبحسب كلام طه حسين، يكفي الإنسان أن ينظر إلى ما جاء به فصحاء العرب قبل الإسلام، بل حتى ما جاء به فصحاء العرب والعجم بعد الإسلام أيضاً. فما هو ياترى الميدان الذي أرادوا أن يكشفوا به عن مبلغ فصاحتهم وبلاغتهم؟

لقد تحرّكوا في مجال يعدّ طبيعياً إلى حدٍّ ما. فإذا ما أراد الإنسان الفصيح أن يكشف عن إبداعه تراه يصف حصانه، أو سيفه أو حبيبته، أو يصف بطولته وما يتحلى به من شجاعة، وهذه أمور تدركها الأحاسيس العادية والطبيعية للإنسان على نحوٍ جيد.

ولكن ما هي موضوعات القرآن؟ فإذا ما أراد الإنسان أن يعبّر عن هذه المعاني ـ القرآنية ـ في إطار جمالي فستكون الممارسة صعبة جداً.

فصاحة القرآن بلحاظ موضوعاته

لابد أن تنتبهوا إلى نقطة فحواها أنه حتى أسمى عرفائنا ممن يبلغ أقصى درجات التقوى في حياته الشخصية، تراه حينما يريد أن يصف أمراً معنوياً، تراه مدفوعاً لكي يفعل ذلك في إطار الغزل، لأن الغزل ميدان فسيح للبيان. فإذا ما أراد العارف أن يصف حبّه لله وولهه بالجانب المعنوي تراه مضطراً للاستفادة من العين والحاجب والشعر. فالشعر يصير كناية لشيء، والعين لآخر، والجسم لمعنىً ثالث، وهكذا بحيث يتفتح أمامه المجال للكلام.

هل كان لحافظ أن يؤدي معانيه العرفانية بمثل هذا الجمال بغير قالب الشراب والحبّ؟ وكذا الحال بالنسبة لأي شاعر آخر.

قد يصاب بعضهم بالشك إزاء حافظ، ويذهب إلى أن كثافة شعره عن الشراب والحبيب، إنما يقصد به فعلاً هذا الشراب وما شابهه، مع أنّ الأمر ليس كذلك جزماً. يدلّ على ذلك ديوان حافظ وتأريخه.

وإذا ما شككنا بشأن حافظ، فهل نشك بشأن فقيه كالمرحوم الميرزا محمد تقي الشيرازي الذي كان في عداد أزهد فقهاء الشيعة، ومع ذلك عندما كان يريد أن يتحدث عن هذه المعاني؛ تراه يصبّها في لفافة الغزل.

وإذا ما شككنا أيضاً بالميرزا محمد تقي الشيرازي بذريعة أننا لم نره، فماذا بشأن العلّامة الطباطبائي؛ هل نشك فيه أيضاً، ونزعم أنه عندما يتحدث عن الشراب والحبيب إنما هو فعلاً ـ والعياذ بالله ـ رجل خمّار؟!

عندما يريد [الشاعر] أن يعبّر عن هذه المعاني العالية فهو مضطرّ لاستحضار الحب الحسي، وأن يستدعي المجنون وليلى، ثم يفترض أنّ المجنون ارتقى من أوطأ الدرجات إلى أعلاها، وما رفعه إلى هناك ليلى وما تحظى به من جاذبية وقدرة على الحبّ[1].

الأمر نفسه بالنسبة إلى حافظ. وهذا يكون من ضيق القافية، فإذا ما انخلعت هذه المعاني عن مثل هذا الثوب تفقد جمالها، لذلك يسبغ هذا اللباس على هذه المعاني كي تصير جميلة وجذّابة، ويمكن للآخرين حفظها، حتى يصلوا عبر هذا المجاز إلى الحقيقة، لأن «المجاز قنطرة الحقيقة».

أما القرآن فلم يستخدم هذه المعاني أبداً، وهنا تكمن قمة قدرته وكماله، فهو لم يتوسل بهذه الأردية لكي يدفع المعاني إلى الأذهان بإطار لطيف.

ما هي موضوعات القرآن؟ يطرح القرآن الله كربّ يسدّ نقص العالمين جميعاً ويأخذ بهم إلى الكمال «الحمد لله ربّ العالمين».

المعنى نفسه يعبّر عنه القرآن بقوله: «قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد»[2] فهذا أداء للمعنى ينطوي على أقصى حالات الجمال واللطافة. هل ارتدى هذا الأداء واحدة من تلك الجلالبيب الحسية التي

---

(١) يقولون إن أي حب يوجد في الدنيا، إنما يحكي باطنه وروحه حباً للحق وعشقاً للكمال المطلق، وإذا ما انشدّ الإنسان إلى مصداق ناقص، فإنما ذلك من خطئه بالتطبيق.

(٢) الإخلاص: ١ ـ ٤.

تجعل الحبيب جميلاً للإنسان؟

كذلك الحال في قوله: «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»(١). يستخدم القرآن هنا الظلمة والنور من دون أن يكون في ذلك ضرب من المجاز، لأن الظلمة والنور واقعيان، فالنور الحسي مصداق للنور.

يقول أيضاً: «لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى»(٢).

إن أي مقطع نأخذه من القرآن نراه يجري على هذه الشاكلة.

إنه إذن عجز الإنسان وضعفه. فليس بمقدوره أن يعبّر عن المعاني الرفيعة التي تستبطن الجمال والسمو، من خلال البيان اللطيف إلا وهو يسبغ عليها ثوباً من الحس، وهذه الأثواب تستخدم بكثرة، بحيث تتجاوز في بعض الأحيان الحدّ المطلوب وهي تنحدر إلى السفاهة.

لذلك كلّه إذا ما كان الإنسان عارفاً بمعاني القرآن وباللغة العربية وبالفصاحة والبلاغة، سيدرك عندئذ لطافة البيان القرآني، ويحس حقاً بأنّ هذا الضرب من الأداء يعبِّر عن شيء آخر، ووقتئذ يجد الإنسان نفسه خاضعاً لتأثير القرآن، ويلمس بأن له سنخية خاصّة تشدّ روح الإنسان إليها.

أما بشأن الجانب المعنوي، فأمامنا أقسام مختلفة ينبغي لنا أن نأخذها بنظر الاعتبار. حيث ندرس كل قسم على حدة، فإذا ما رأيناه ينطوي على معانٍ رفيعة

---

(١) البقرة: ٢٥٧.   (٢) البقرة: ٢٥٦.

جداً وسامية طرحها القرآن لأول مرّة ولم تكن لها سابقة في تأريخ الفكر الإنساني ـ بل تفتقد أيضاً للترابط التسلسلي لأنَّ كثيراً من الأفكار في العالم لا سابقة لها وإنما يأتي أحدهم ليطرحها أول مرّة ـ فسيكون ذلك علامة على أن هذا الكتاب قد أطل على البشر من أفق أعلى.

لنفترض أن السيد نيوتن جاء بفرضية علمية لم يسبقه إليها أحد، بل كان هو أول من أبدعها، ولكن ثَمَّ هناك ترابط تسلسلي. بمعنى أن أحدهم إذا درس تاريخ العلم، فسيجد أن الإنسانية تحركت في مسارٍ يفضي بها إلى هذه النقطة، بحيث يجب أن يبرز نابغة من النوابغ ليبلغ بحركة الفكر إلى مثل هذه النتيجة التي وصل إليها فعلاً على يد نيوتن. أما إذا ما نظرنا إلى القرآن فسنجد أنه ابتدأ من السكون (من نقطة الصفر) وهذا ما يجب أن ننتبه إليه كثيراً.

فإذا ما أردنا أن نحمل ضمير «مثله» في قوله (تعالى): «فأتوا بسورة من مثله» على النبي، فسيكون معناه : أن الإتيان بهذا الشيء من مثل هذا النبي هو أمر مدهش. فما جاء به لم تكن له صلة بالبيئة العلمية والفكرية، بحيث يفضي تتابع مسير حلقاته إلى الإتيان بهذا الإبداع. كلا، فقد كانت البيئة غاية في الانحطاط، لا تشي حتى برائحة لهذا الفكر.

والشخص الذي كان يعيش مثل هذه البيئة، كان يفتقر حتى لتلك الهوامش الثقافية الضعيفة لذلك المحيط، مثل الإلمام البسيط بالقراءة والكتابة.

وعندما تكون البيئة مثل هذه والشخص يفتقر لأدنى حظوظ المعرفة حتى على مستوى المعرفة البسيطة للقراءة والكتابة، ثم يأتي بمثل هذا القرآن، فلا مندوحة أمامنا إلا أن نذعن بأن هذا الكتاب قد انبثق من أفقٍ أعلى من أفق شخصية النبي. فالنبي من جهة كونه شخصية إنسانية تشبه جميع البشر، عاجز

عن الإتيان بمثل هذا القرآن.

لقد أشرت إلى تعدّد أقسام الإعجاز المعنوي. ودورنا في بيانٍ بعضها يقتصر على التوجيه وحسب، حيث لبعض السادة ممن يفوقنا في معرفتها أن يبادر لدراستها ثم يأتي لبيان الحصيلة في هذا المكان.

وبالنسبة لي سأعرض تلك الأقسام التي فهمتها إلى حدٍّ ما، وأستطيع بيانها.

القرآن و «المنطق»

واحدة من هذه الجوانب هو ما يتعلق بالمنطق. نعرف جميعاً أن منطقاً قد دوّن قبل ألفين وثلاثمائة سنة عُرف بـ «المنطق الارسطى»، حيث يطلق عليه اليوم وصف «منطق الصورة». أما ضروب المنطق التي وجدت في القرون الأخيرة فقد صار يطلق عليها وصف «منطق المادة» وليس «المنطق المادي»، بل منطق المادة بازاء منطق الصورة.

لقد توصل العلماء إلى أن الإنسان عندما يمارس العملية الفكرية، إنما يقوم بجمع سلسلة من المواد الفكرية في ذهنه ـ لا شأن لنا الآن ببحث طبيعة الوعاء الذي يحتوي الفكر نفسه وفيما إذا كان هو العقل أو ما وراء العقل ـ وعندما تتجمع المواد في ذهن الإنسان، يعمل الذهن عليها بالتحليل والتركيب، بحيث يستكشف من مجموعها أمراً جديداً. وهذا ما يمكن العثور على شبيه له في المسائل الرياضية، ولكن في مستواه الضعيف، مما أستطيع شخصياً أن أفصل به، وأنتم متمكنون منه أفضل ـ مني ـ وأحسن.

فإذا ما أرادوا إثبات مسألة هندسية، للوصول إلى نتيجة المدعى المجهول، تراهم يصيغون صغرى وكبرى، من خلال الإتيان بمقدمات ثابتة سلفاً، أو أنها

جزء من الأصول المتعارفة التي افترضت صحتها في مرحلة سابقة، تماماً مثلما يحصل من زواج الرجل والمرأة حيث يثمر الزواج عن طفل.

في عملية الفكر ترتّب المقدمات في الذهن بصيغة تـفضي المـقدمات إلى نتيجة. وما يصل إليه الإنسان من خلال هذه الممارسة أنه يرى نفسه يـبلغ إلى نتيجة لم يكن يعرفها من قبل من خلال التركيب بين شيئين يعرفهما.

ومنطق الصورة ـ وهو المنطق الأرسطي ـ يسعى فقط وراء شكل تـصميم الصورة. فإذا ما أردنا أن نركب هذه المواد بعضها إلى بعض، فما هي المـعادلة اللازمة لذلك؟ أيها تكون مقدمة وأيها مؤخّرة؟ وأيها موجبة وأيها سالبة؟ وأيها كلي وأيها جزئي؟ وأنه إذا كانت إحداها موجبة والثانية سالبة فإن النتيجة خطأ.

وهكذا يعنى هذا المنطق بالمعادلة الصورية للقضية. تماماً مثل المـهندس الذي يكتفي بإعطاء الخريطة ليوضّح كيفية البناء وحسب. هذا ما يطلق عـليه منطق الصورة.

ومع أنّ المنطق الأرسطي هو منطق الصورة وحسب، فإنَّ الاعتراضات التي أراد بعضهم أن يسوقها ضده عجزوا عن إثباتها، إذ ثبت الآن أنَّ منطق أرسطو هو منطق صحيح لجهة صورته. بيدَ أنه ليس كافياً للإنسان.

وتوضيح ذلك أن الخطأ الذي يرتكبه الذهن يأتي إليه من أحـد طـريقين. فالخطأ ينبثق أحياناً من خطأ التركيب بين الأفكار بعضها مـع بـعض. ويأتـي أحياناً من المادة نفسها التي جيء بها للتركيب.

إذا ما أصيبت بناية بالخراب، فإن لذلك إحدى حالتين؛ الأولى: أن تكون الحسابات الهندسية خاطئة، إذ لم تجرِ حسابات الضغط على الأعمدة بشكل دقيق ـمثلاًـ ولم تراعَ المسافات الصحيحة. فالمواد جيدة وهي تـتميز بـالمواصـفات

الصحيحة، فالحديد جيد، وكذلك الاسمنت والطابوق واللوازم الأخرى، إنما يكمن الخلل في تركيب هذه المواد والاستفادة منها، وعندئذ ستصاب البناية بالخلل.

الثانية: أن يكون المهندس قد راعى جميع الأصول الهندسية بشكل عالٍ، ولكن المواد ليست جيدة، فالاسمنت رديء، والجص كذلك، والحديد مؤكسد وهكذا. وعندئذ ستصاب العمارة بالخراب بلحاظ خراب موادّها.

إنّ السعي وراء اكتشاف الخطأ في الفكر الإنساني يكون بطريقين؛ فإما أن يكون الخطأ ناتجاً عن نظمه. وهذا ما أكده أرسطو ومن بعده الأرسطيون كثيراً، حيث ركّزوا على كيفية نظم الفكر، ليصير منطق الصورة هو منطق هندسة الفكر. بيد أن أرسطو والأرسطيين لم يهتموا إلى أنه لا يكفي لصحّة الفكر أن تكون هندسته صحيحة وحسب، وإنما ينبغي أن تكون المواد الفكرية سليمة في الدرجة الأولى، ثم تكون هندسته منظمة وسليمة بعد ذلك.

لذلك نجد أنّ أفضل المهندسين الفكريين الذين أعدهم أرسطو جاءت أفكارهم خاطئة، لأنه لم يعتن بما فيه الكفاية بموادّهم الفكرية. فقد صنعوا عمارة من موادّ مخروبة بهندسة جيدة!

فالتصميم صحيح من حيث الصغرى والكبرى والنتيجة، ولكن ما أكثر ما استخدموا مواد خاطئة، بحيث جاءت الحصيلة الفكرية خاطئة.

وهذا ما دعا العلماء الجدد أن يسعوا وراء شرط سلامة المواد الفكرية وصحتها، بحيث لا يتم منذ البداية الاستفادة من مواد خاطئة. بل استهانوا بالمنطق الأرسطي واستخفوا به فيما ذهبوا إليه من أن أرسطو اهتم بما لا حاجة به بعنايته بهندسة الفكر. فكل إنسان يعرف هذا القدر بحكم فطرته، ومن ثَمَّ لا تحتاج هندسة الفكر إلى هذا الكم من الدرس، بل ينبغي للمادة أن تكون صحيحة.

وفي الواقع إن الأهمية التي حظي بها كل من بيكون وديكارت إنما تعود إلى هذه الجهة بالذات، فقد تفحص هذان وجالا ـ في الممارسة الفكرية ـ ليكتشفا السبل التي تفضي إلى خطأ المادة الفكرية.

طبيعي أن من صفات الأوربيين أنهم ينسبون كل شيء يذكرونه إلى أنفسهم في الغالب، ولو كانت له سابقة في دنيا الفكر والعلم، وبذلك فهم ليسوا على استعداد للإذعان بوجود مثل هذه السوابق والخلفيات في الماضي. وهذا ما لا يهمّني الآن.

ما نلمسه في تاريخ الفلسفة هو ما ذهب إليه بيكون من أن هناك عدداً من الأشياء هي التي تدفع الإنسان للوقوع بالخطأ[1]. طبيعي هو يتحدث عن خطأ المادة الفكرية ولا شأن له بالصورة. وفي ذلك أشار إلى عدد من العناصر، هي: الأصنام الفِرَقية (الطائفية)، الأصنام الشخصية التي يمكن أن يبتلى بها إنسان على الخصوص، أصنام السوق ويعني بها الأصنام الاجتماعية (بل يطلق عليها أيضاً الأصنام الفكرية والاجتماعية)، وبقية الأصنام الشكلية. لقد افترض أن كل مدرسة أو اتجاه فلسفي أنه تمثيلية وحسب، وأن الاتجاهات الفكرية في العالم هي السبب في خطأ الإنسان.

يصطلح ـ على هذه العقبات ـ «الأصنام». فهو يقرّر في البدء بأنّ الطبيعة البشرية هي طبيعة خاصة، بحيث تصنع لنفسها أصناماً تفضي بفكرها إلى الخطأ، ثمّ يأتي بعد ذلك دور الأصنام الشخصية والسوقية [الاقتصادية] وغيرها.

---

(١) يقال إنه هو الذي أطلق عليها ـ على المعوقات ـ مصطلح «الوثن» (هكذا جاء في الترجمة الفارسية لكتاب «مسار الحكمة في أوربا»). والمقصود بها الوثنيات الموجودة لدى النوع الإنساني، وتطبق الوثنية على الفكر الذي يحرف الإنسان عن طريقه.

أما ديكارت فقد اهتم بمسألة أخرى. إن أول ما انتبه إليه ديكارت ـ وهو مما يعد في مفاخره وإنجازاته ـ أنَّ خطأ العلماء والفلاسفة يرجع في الأكثر إلى تعجلهم في الفصل بالأمور. فالعالم يستند إلى المادة ما إن تنقدح بذهنه، من دون أن يدعها تتضح تماماً، بحيث يلغي الاحتمال المخالف بالكامل، ويذعن لها دون قيد. إنه يكتفي بمجرد انقداح الفكرة في ذهنه وبقليل من الوضوح، ويحوّل ذلك إلى أساس للفكر. ولذلك قرّر في القاعدة الأولى من قواعده الفكرية الأربع: ما لم يتضح لي الشيء وضوحاً لا يسمح بأي ضرب من ضروب الشك، ويسدّ الباب على الاحتمال المخالف تماماً، فلا أؤمن بذلك الفكر.

ثم قرّر قاعدتين أو ثلاث على ضوء القاعدة المارة، ثم ذكر أنه يدأب بعد ذلك على تحليل المسألة وتجزئتها ليكون بمقدوره أن يدرسها جزءاً جزءاً، لينظر فيما إذا كان يملك اليقين إزاءها أم بمقدوره أن يحتمل الخلاف.

ثم يعود بعد التحليل إلى التركيب، وفي عملية التركيب يلتزم جانب الحذر في أنّ التركيب يجري على أصول صحيحة. ثم ينتقل بعد ذلك إلى الاستقصاء ليتفحص فيما إذا كان هناك شيء غفل عنه أم لا.

ولكن الأصل الذي ترجع إليه هذه الخطوات، هو القاعدة الأولى السالفة.

يجب أن أشير إلى أنّ العلماء الجدد لم يستطيعوا أن يصوغوا لمنطق المادة قاعدة كتلك الموجودة في منطق الصوره، وربما كان هذا النمط من المنطق عصياً على التقعيد. إذ هو مجرد ملاحظات وتنبيهات.

فالسيد بيكون ينبّه إلى أن الإنسان عرضة لهذا الخطأ، ثم يحذّر منه وحسب. مثال ذلك أن للأهواء النفسية تأثيراً في الفكر والعقيدة، فبعض ما تقوله أحياناً هو تعبير عن الهوى النفسي، وليس عن لغة الفكر والعقل، وعندئذ يبادر لتنبيهه إلى

هذا الجانب وحسب، يحذره من صنم السوق؛ من أن هذا الأمر هو من إيـحاء المجتمع وليس من بنات فكرك وعقلك، لذلك احذره.

كما يحذره من أن ما تقوله ـ مثلاً ـ ليس فكرك، بل أخذته بتأثير العظماء والأسلاف، وآمنت به على هذا الأساس، فإذا ما جلوت عنه آثار العظمة ورميت به جانباً، فلا يقين لك به، فإذن عليك أن تنتبه لهذا الجانب وهكذا.

مناشئ الخطأ الذهني قرآنياً

١ـ اتباع الظن

الله يعلم أنني أُصبت بالدهشة عندما وجدتُ أن جميع مـا يـذكره هـؤلاء موجود في القرآن. ففيما يتعلق بمنطق المادة في القرآن، فقد توفّر كثيراً على ذكر سُبل الخطأ في الفكر. فالقرآن عالج مسألة الخطأ المكرر فيما يصدر عن الناس من فكر وقول.

فالناس يخطئون والقرآن عالج أسباب الخطأ. ففي عدد من الآيات الكريمة أشار القرآن إلى القاعدة الأولى التي قررها السيد ديكارت بصراحة في قواعده المنطقية.

وهذا الذي ذكره القرآن يعود إلى أربعة عشر قرناً مضت، وبالتالي ليس هو بالكلام الذي يصدر من عندنا الآن. ولكن قد تسأل: ولماذا لم تفهموا ذلك مُبكراً قبل الآن؟ حسناً جداً. إننا لم نفهم ذلك فيما مضى، ولكن هذه الآية موجودة في القرآن وهي تدلّ على الأمر بمنتهى الوضوح من دون أن نتدخل في تأويلها. فقد يحصل أحياناً وأن نمارس التأويل، وعندئذ يمكن الاعتراض على ذلك.

للقرآن منطق شدّد فيه بشكل مدهش على النهي عن الظن، وبعض آيـاته

صريحة في هذا المضمار، وبعضها أصرح (ولا أقول بعضها إشارة وبعضها صراحة). ينصّ القرآن: «ولا تقف ما ليسَ لك به علم»[1] وفي مكانٍ آخر: «إن هم إلا يظنون»[2]. فلهؤلاء منطق، بيد أنه منطق الظن لا منطق العلم واليقين، وإلا إذا ما استند هؤلاء إلى يقينهم فلا ينطقون ـ عندئذ ـ بمثل هذا الكلام.

يصرّح القرآن في مكان آخر أن سبب خطأ أكثر الناس يعود إلى اتباعهم الظنّ: «وإن تُطِع أكثر من في الأرض يضلّوك عن سبيل الله» ولكن ما هي علّة الانحراف؟

يجيب: «إن يتّبعون إلّا الظّن وإن هُم إلّا يخرصون»[3].

أقسم بالله أن الإنسان إذا ما تأمّل في هذه الآية وحدها فسيرى أموراً مدهشة، ثم يتأمل في نفسه وفي الناس، فيجد أن أكثر الأفراد ـ والاتجاهات ـ الذين صاروا على خط يعارض بعضهم بعضاً، ويجزمون بمدعياتهم، إنما تعود أفكارهم وما يقولونه عندما تخضع إلى التفحص والتحليل، إلى مجموعة من الظنون، إذ ليس هناك إلا الظن، وليس في قلبه أيضاً غير الظن.

أجل، يمكن لشخص واحد أن يكون على حق. بيد أن ما نسبته ٩٩٪ من الناس الذين يدافعون عن تلك العقائد لا يدافعون عن علم، بل يدافعون عن ظنونهم!

يستخدم القرآن المنطق ذاته إزاء الماديين، فهو يذكر أن هؤلاء لا يصلون إلى نفي الله عن طريق اليقين أبداً، ومن المحال أن يبلغوا ذلك، لأنه لا سبيل إليه مطلقاً.

---

(١) الإسراء: ٣٦. (٢) البقرة: ٧٨.
(٣) الأنعام: ١١٦.

وإنما هؤلاء ينكرون الله لظن يطرأ على ذهنهم، فيعكسون هذه الصورة الظنية ويعرضونها بصيغةٍ جزمية: «وقالوا ما هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيا»، فالموت والحياة قد طرأ صدفة على مستوى الطبيعة، وهذا ما يمكن أن نطلِق عليه إنكار المعاد. بيد انهم يتخطون هذه التخوم وهم يقولون ـ على ما تحكيه بقية الآية ـ: «وما يهلكنا إلّا الدهر» وهذا إنكار لله.

يردّ القرآن في جوابه لهؤلاء أن منطقكم لا يستند إلى العلم: «وما لهم بذلك من علم إن هم إلّا يظنّون»[1]. فالفرق واضح بين أن تظن أن الأمر هكذا وبين أن يكون لك يقين بذلك.

إذا ما استطاعت الإنسانية أن تقنع نفسها باتباع هذه الآية فقط، فسيزول ما نسبته ٩٩٪ من الاختلافات السائدة بين أبناء البشر. فالإنسان يظن وحسب، بيد أنه عندما يريد أن يتحدث لا يقول: إني أظن أن الأمر هكذا، بل يجزم بما يقول ويقطع به.

فالآية توعز خطأ أكثرية الناس إلى عدم اتباعهم العلم، ووضعهم العلم في مقابل الظن. إذ هم يتبعون فكرة معينة مع أنها ليست واضحة تماماً. وما يريد أن يؤكده القرآن أن هذا الخطأ لا علاقة له بالفكر البشري، بل هو يتصل بإرادة الإنسان واختياره. فقد سوينا الإنسان بحيث إذا ما آمن بما يعرف، لا يتورط بكل هذه الأخطاء.

يخطئ من يظن أنّ هذا الإنسان [الفلاني] يعرف بهذه الصيغة، وذاك بتلك وهكذا. كلا، لم يخلق الله الإنسان بهذا الشكل، بل خلقه بصيغة بحيث إذا ما تحرك

(١) الجاثية: ٢٤.

بتؤدة، فلن يؤمن إلا بما هو يقين ثم يرفض ما هو دونه، وعندئذ تزول الاختلافات الموجودة بين البشر.

إن منشأ الخطأ يكمن في أن الإنسان يؤمن بشيء، ثم يظهره بصيغة الأمر اليقيني القطعي، ويقسم عليه!

٢ـ تقليد الماضين

إن ما أطلق عليه السيد بيكون بـ «صنم السوق» [صنم العامل الاقتصادي والاجتماعي] أو «الصنم الشكلي» [الأصنام المصطنعة التي تعيق التفكير الصحيح] أكّده القرآن من خلال تأكيده أنّ اتباع الماضين يجرّ إلى الخطأ. ولن تجد مثل القرآن كتاباً في الدنيا حذّر من هذه النقطة.

لقد قمت مرّة باستقصاء آيات القرآن، فوجدت أن الأنبياء جميعاً أنكروا تقليد الماضين وأعابوه.

لقد نقل القرآن حجاجات الأنبياء، كلّ نبي مع قومه، حيث نجد منطقاً مختلفاً، ولكن إلى جواره أصول مشتركة بين الجميع. من الأصول المشتركة بين الأنبياء دعوتهم جميعاً الناس إلى التوحيد ومواجهة عبادة غير الله. ومن الأصول المشتركة أيضاً توجيه الناس صوب المعاد وجزاء الأعمال؛ كما يمكن أن تلمسوا أصلاً مشتركاً آخر أكّده الأنبياء بأجمعهم تمثّل برفض التقليد.

عندما نقلّب القصص النبوي نجد كل نبي ابتلي في بيئته بمشكلات بعينها فنهي شعيبٍ المستمرّ قومه عن التطفيف في الميزان يشير إلى أن بيئته كانت مبتلاة بهذا المرض ابتلاءً واسعاً، وتأكيد لوط على قومه ترك مسألة بعينها يشير إلى أن قومه كانوا متورطين بذلك المرض، وكذا الحال فيما حصل لموسى وعيسى من تأكيدهما لمسائل بيئتيهما وابتلاءات بعينها.

ولكن ثَمَّ إلى جوار ذلك عناصر مشتركة عني بها الأنبياء بأجمعهم، هي بالإضافة إلى المبدأ والمعاد، مسألة التقليد إذ إنها كانت بلاءً عاماً. فمن الأمور التي تجر الإنسان حقاً إلى الخطأ هو ميله للاعتقاد بأنّ كل ما جاء عن أسلافه كان صحيحاً.

فعلى أرضية هذا الميل يؤمن الإنسان بما جاء عن الماضين، ويبدأ باصطناع الأدلة عليه، مع أن الأدلة المصطنعة لا تفضي إلى العلم. إذا ما حطّم الإنسان سلسلة الانصياع إلى الماضين، ووثِق بعقله الفطري الذي وهبه الله له، وتخلى عن الأهواء والأمراض، فعندئذ يستطيع أن يدرك فيما إذا كان ما قاله الماضون صحيحاً أم لا، أو أن نصفه صحيح ونصفه باطل.

٣ـ السرعة في القضاء

من الأمور الأخرى التي ذكرها القرآن كمنشأ لأخطاء الذهن هو هذا الذي نطلق عليه «سرعة البت»، وقد فاق القرآن من سواه في التركيز على هذه المسألة.

إن سرعة البتّ في الأمور هو مرض آخر غير مرض اتّباع الماضين، وغير مرض اتّباع الظن. وما دام الأفراد مختلفين فيمكن أن يصابوا بهذا الطارئ المرضي بنسبة وأخرى، وقد يصل الإنسان إلى رأي ولا يملك سعة الصدر الكافية للتلبث بل تلحّ عليه نفسه أن يبادر لإعلان رأيه وتجاوز المسألة. وهذا ما يقال له سرعة البت بالأمور.

صاحب هذه الخصلة لا يريد التأنّي، تماماً مثل القاضي الذي يرغب في أن يفصل بقضية معينة من دون أن يفكّر فيما إذا كانت هناك أدلة وافية أم لا، مع أنه ما لم تتوافر أدلة الإثبات الكافية لا يصحّ الفصل في المسألة. والقرآن يلفت نظر

الإنسان إلى هذه الحالة وينهاه أن يبدي رأياً فيما لا تتوافر له الأدلة عليه بشكل كافٍ. لذلك ترى القرآن يؤكد ذلك على الدوام؛ يقول (تعالى): «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً»(١).

وفي موارد أخرى يذكّر القرآن الإنسان بأن عليك قبل أن تفصل في الأمور أن ترى هل لديك أدلة كافية أم لا.

ثم يشير إلى أنّ ما تجهله يفوق كثيراً ما تعلمه. وفي هذا المضمار فإن قوله (تعالى): «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون»(٢) مدهش حقاً. فلو أنَّ القرآن سجّل هذه الآية في هذا القرن، لخمّنا أن ذلك جاء بعد ظهور المنطق الجديد. فما يذهب إليه المنطق الجديد هو أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا الظواهر، فالعلم الإنساني يرتبط بالمحسوسات والظواهر، أما الذوات والبواطن فلا. والقرآن يشير إلى أنّ الإنسان يعرف الظواهر المتمثّلة بالحياة الدنيا: «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا» (ومِن للبيان). وهم غافلون عما يقابل هذا الظاهر متمثّلاً بالعالم الآخر «وهم عن الآخرة غافلون».

وفي هذا إشارة إلى حدود العلم البشري.

٤ ـ هوى النفس

من الأمور الأخر التي تكون منشأ للخطأ الذهني ـ وينبغي لمنطق المادّة أن يكون قد انتبه إليها ـ هو هوى الشخص نفسه، حيث ذكرنا أن السيد بيكون يشير إليها بتعبير «الصنم الشخصي».

هذا الأمر أشار إليه القرآن وأكده كثيراً. يقول (سبحانه) في سورة النجم:

---

(١) الأسراء: ٨٥.   (٢) الروم: ٧.

«إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس»[1]. ففي الآية إشارة إلى نقطتين، هما:

الأولى: أنهم يستبدلون العلم بالظن.

الثانية: ويقولون ما يحلو لنفوسهم أن يقولوه، فما يقولونه هنا ليس لغة العقل والفكر، ولا لغة الدليل، بل لغة هوى النفس.

هذه مسألة أساسية وتنبه إليها القدماء، والمعاصرون أكدوها أيضاً. فبيكون يشير في كلامه إلى هذه النقطة.

إن أفضل مثال هي قضية العلّامة الحلي في قضية نجاسة البئر، فإلى ما قبل عصر العلامة الحلي كان إجماع كلمة فقهاء الشيعة على وجوب نزح البئر إذا ما سقطت بها ميتة، على تفصيل يذكرونه في الكتب الفقهية في اختلاف مقدار ما ينزح بين أن يسقط فيها طائر أو حمار أو إنسان أو غيره.

وما حصل أن العلامة ابتلي بالقضية في داره، حيث سقطت نجاسة في بئر منزله. مما دفعه أن يجدّد النظر بالمسألة بصرف النظر عن الحكم وفيما إذا كان النزح واجباً أم لا. عندما وضع أمامه مدارك الحكم وراح يبحث بالمسألة، رأى في نفسه فجأة ميلاً إلى أن تصير نتيجة فتواه عدم وجوب النزح. لقد خشي أن تهيمن هذه النفعية على ذهنه، ثم يفتي، حيث لا تعبّر الفتوى عن روح حيادية في لغة الفقه ومنهج الفكر والاستدلال.

يقولون إنه أمر بردم البئر وطمها ليتحرّر من هذا الهاجس النفعي، ثم راح يمارس البحث، فانتهى إلى رأيه السابق نفسه في استحباب النزح ـ وليس وجوبه كما كان الإجماع قبل ذلك ـ فأفتى بذلك.

---

(١) النجم: ٢٣.

إنها مسألة فائقة الأهمية أن تميل منفعة الإنسان إلى جهة بحيث تستقطب فكره إليها. والقرآن انتبه لهذه المسألة.

٥ـ اتباع الكُبراء

تختلف مسألة الأكابر والأعيان عن تقليد الأسلاف. ففي مسألة تقليد الأسلاف يميل الإنسان إلى اتباع الطريق ذاته الذي اتبعه آباؤه وأجداده. وهذا ما يشير إليه القرآن. أما المسألة الثانية فهي نفسها التي أشار إليها بيكون باسم «الأصنام الشكلية» ويعني بها المدارس الفلسفية، حيث يضل كبار العلماء الفكر الإنساني. فالإنسان يريد أن يفكّر بمسألة معينة وإذا بشخص أرسطو يتراءى أمامه، أو ابن سينا، فأمثال هؤلاء يملأون آفاق فكره ونفسه بما يحظون به من عظمة وجلال [ما يُطلق عليها راهناً بحالة الاستلاب الفكري]. فنفسه تميل إلى أن أمثال هؤلاء العظماء لا يمكن أن يكونوا أخطأوا، وعندئذ يسلّم بأن ما قالوه صحيح.

مثل هذا الإنسان يظن أنه يفكّر بطريقة حرّة، بيد أنه لا يعرف أنه يعيش استلاباً إزاء العظماء. لقد أشار القرآن صراحة إلى اتباع الكبراء، وهم غير الآباء. فعندما يسأل بعضهم في موقف القيامة عن سبب انحرافهم، يقولون: «ربنا إننا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلّونا السبيلا». وهذه غير مسألة أن يتبع الجيل الحاضر الأجيال السابقة.

والآن ألا يعد إعجازاً ما نراه في القرآن وهو يذكر في آيات متعددة سُبل الضلال والخطأ (لكن لا بعنوان أني أريد أن أبيّن سُبل الخطأ في الفكر وإنما بعنوان بيان سبيل الضلال، والضلال هو الخطأ نفسه) حيث يشير إلى سُبل خطأ الفكر في المادة وليس في هندسة الفكر وحدها كما فعل أرسطو، بالأخص عندما نضمّ لذلك

جهود العلماء الجدد الذين أرادوا صياغة منطق جديد لا يقتصر على بيان الأخطاء في نظم الفكر وحسب (منطق الصورة) بل يستطيع أيضاً أن يخضع المواد الفكرية إلى معيار، أو على الأقل يضع تحذيرات لسلامة المادة الفكرية إلى جوار الهندسة والنظم.

لقد توفر القرآن على ذكر ذلك بأجمعه؛ وعندئذ ألا يعد ذلك إعجازاً منطقياً وهو يصدر من رجل أمّي؟ لو كان الأمر منوطاً بنا ـ أنا وأنتم ـ فهل كنّا نستطيع في حدود دراستنا أن نخطئ الناس ـ كما نفعل الآن ـ بما كان القرآن قد أشار إليه من أخطاء الفكر متمثلاً ذلك بالأصول التالية:

- أنكم تخطئون لأنكم تتبعون الظن.
- ولأن أدلة الإثبات عندكم ليست كافية، وعلمكم قليل.
- ولأنكم تتبعون الظن.
- وتتبعون هوى النفس.
- وتتبعون أسلافكم من الآباء والأجداد.
- وتطيعون كبراءكم.

فهل كنا نستطيع أن نعرف هذه الحلقات التي تغلّ فكر الإنسان وتأسره، وندركها بهذا الشكل، ونحطمها بمثل هذه الصيغة؟

لا يمكن تعليل ـ هذا العطاء المنطقي ـ إلا في ضوء أن يكون صاحبه قد استلهمه من أفق آخر.

سيدور بحثنا القادم حول مسألة الله إن شاء الله حيث سنشير إلى أن المنهجية التي عرض فيها القرآن لقضية الله لا تتوافق مطلقاً مع أفكار تلك البيئة. فالقرآن عرّف الله بصورة لا يمكن تفسيرها إلا بالإذعان أن هذا التعريف منبثق من أفق آخر.

الفصل الرابع

إعجاز البحث التوحيدي في القرآن

دار بحثنا ـ في الجلسات السابقة ـ حول إعجاز القرآن من الجهات الفكرية، أو الأبعاد العلمية بالمعنى الأشمل. أشرنا مكرراً إلى أن معنى الإعجاز الذي نعرضه هو نفسه الذي يطلق عليه القرآن وصف «الآية» بمعنى العلامة التي تدلّ على أنَّ هذا الموضوع (المعيّن) صادر من أفقٍ ما فوق الأفق الفكري للإنسان؛ وأنه وصل إليه من أفق آخر.

فلو تُرك هذا الإنسان ـ النبي ـ وشأنه، لما استطاع، من حيث إنّه إنسان كبقية بني البشر، أن يأتي بمثل هذا الموضوع ولو كان نابغة.

وهذا معنى الإعجاز أو معنى الآية بحسب التعبير القرآني.

لقد بحثنا في الجلسة السابقة جوانب ترتبط بما يطلَق عليه راهناً «منطق المادة»؛ هذا المنطق الذي يتكفّل إراءة أسباب انزلاق الفكر الإنساني إلى الخطأ.

أما الآن فقد بقيت أمامنا عدّة جوانب، علينا أن نتناول بحثها بالترتيب. الجانب الأوّل يرتبط بصيغة بيان القرآن للمسائل ذات الصلة بالله وما يطلَق عليه ما وراء الطبيعة. فكيف تعاطى القرآن مع المسائل التي ترتبط بالله، صفات الله، علاقة الله بالأشياء، وحتى ما يطلق عليه القرآن نفسه بالملائكة؛ أي بوسائط الوجود.

هل كان ممكناً للنبي كفرد من البشر ينطوي على معلومات اكتسبها بالسبيل ذاتها التي اكتسب بها بقية البشر معلوماتهم؛ هل كان ممكناً له في حدود تلك المعلومات أن يأتي بمثل هذا البيان ـ الذي يضمّه القرآن ـ حيال الله وصفاته وشؤونه والمعارف الغيبية، أم إنّ ذلك غير ممكن، ولا سبيل لنا في تعليل الظاهرة قط إلّا أن نعدّها موهبة صُبّت على قلبه من دون أن يكون لذاته دخل في إيجادها؟ هذا هو الجانب الأوّل.

ثَمَّ جانب ثانٍ سنتناوله بالدراسة، يرتبط بالبحث التاريخي في القرآن. لقد قصّ القرآن أحوال أمم سابقة وخاطب النبيَّ صراحة أنه لم تكن لك ـ ولا لقومك ـ دراية بها قبل ذلك «ما كنت تعلمها أنت ولا قومك»[1]. بالأخص وإن هناك قدراً من الصعوبة تعترضنا في إثبات تلك الأمور التي لم يكن يعرفها الناس في زمن النبي ثم عرفوها من خلال القرآن.

ولكن الشيء الذي يفيدنا في هذا المجال هو التركيز على تلك القصص والإشارات التأريخية التي أخبر عنها القرآن ممّا كان يعدّ حتى القرون المتأخّرة من الأمور المجهولة تأريخياً. بمعنى أن الناس تقبلها وتؤمن بها لأنّ القرآن أتى على ذكرها، وليس هناك ما يدلّ عليها من وجهة الإثبات التاريخي، بل ربّما مال التاريخ إلى رفضها، ثم جاءت البحوث والاكتشافات الجديدة تؤيّد ما ذكره القرآن.

إذا ما استطعنا أن نثبت ذلك فسيكون أيضاً دليلاً على إعجاز القرآن.

ثَمَّ جانب ثالث يرتبط بنظرات أبداها القرآن في سياق نصوصه حيال الطبيعيات. بديهي نعرف أن القرآن كتاب هداية للبشر، تلك الهداية التي ينبغي

---

(١) هود: ٤٩.

للأنبياء أن يضطلعوا بها في توجيه الإنسان إلى الله، وإلى الإيمان بالمعاد، وبيان الأعمال الصالحة والأعمال السيئة. ولكن ضمن بيان الهداية هذا أشار القرآن أحياناً إلى مسائل طبيعية.

وما عرضه القرآن على هذا الصعيد أيّدهُ العلم البشري بعد تقدّمه، ومن ثَمَّ فإنَّ تلك الإشارات لم تكن تحمل شيئاً من مواريث عصر النص، بل لم يكن فيها ما يُشعر أنّها كانت من معطيات العصور اللاحقة، وإنما أيّدها العلم البشري بعد أن دخل في أشواط الرقي والتقدّم.

الجانب الآخر من الإعجاز القرآني الذي نسعى إلى دراسته ـ إن وُفِّقنا ـ يرتبط بالضوابط والقوانين التي جاء بها القرآن.

إعجاز القرآن في التوحيد والمعارف الإلهية

سأتحدّث اليوم بشأن التوحيد والمعارف الإلهية أو ما يطلَق عليه الإلهيات. أود أن أشير إلى أن ما انطوى عليه القرآن في هذا المضمار يتجاوز حدود فكر إنسانٍ مهما كان نابغة. فليس بمقدور إنسان أن يأتي بما تحدّث به القرآن في هذا الباب بالأخص بلحاظ البيئة التي نزل فيها القرآن. فمستوى معارف الناس في ذلك العصر وكون النبي أمّياً لم ينخرط في الدرس لا يسمحان بنسبة هذه المعارف إليه.

والأكثر من ذلك أنّ معارف القرآن في التوحيد والإلهيات تبقى متميّزة بشكل استثنائي حتى بلحاظ المصدرين اللذين كانا سائدين ذلك العصر لمثل هذه المعارف؛ وأحدهما الكتب السماوية الموجودة آنئذ مثل التوراة والإنجيل، وحتى كتب من نظير «الأوستا»[1]، والثاني الأفكار العلمية والفلسفية التي كانت سائدة

---

(١) الكتاب المقدّس عند المجوس، ويطلَق عليه «آوستا» و«أبستا» أيضاً [المترجم].

في ذلك الزمان، حيث يبدو أن شيئاً منها لم ينفذ إلى شبه الجزيرة العربية.

بملاحظة هذه العناصر بأجمعها تتسم نصوص القرآن وبياناته حيال التوحيد والمعارف الإلهية بوضع استثنائي.

أود أن أوطئ بمقدّمة وجيزة في هذا المجال. فما هو موجود في باب التوحيد يكشف عن تباين كبير في الأفكار والتصوّرات حول الله، حتى ليجدرأن نسجّل أن أغلب هذه التصورات ـ بل جميعها ـ هي تصورات قصيرة بلحاظٍ ما.

بل تتمثّل حقيقة التوحيد بالأساس في أن على الإنسان أن يقرّ في أي مرحلة يبلغها من معرفة الله، بأن ما وصل إليه وما يصف به الله هو حدّ علمه ومعرفته، وأن الله أرفع شأواً وأجلّ من حدود هذا الوصف.

ومع ذلك فهناك فروقات كبيرة في وصف الله تتراوح بين السماء والأرض! فبعض الأفراد ربّما يتصوّر الله مثل هالة من نور مستقر في أعالي السماوات. ولبعضهم تصوّرات جسمية حول الله، وأغلب التصوّرات هي من هذا القبيل، حتىفي الكتب السماوية التي سبقت القرآن ـ حقَّ أن نحكم عليها بالتحريف ولا نقبل بانطباقها مع ما ورد على لسان الأنبياء الذين جاءوا بتلك الكتب ـ إذ لا يمكن أن نعثر على إلهٍ في أي من تلك الكتب ـ المحرّفة ـ على مثل ما عليه إله القرآن من تنزيه وتجريد.

فإله التوراة ـ مثلاً ـ هو نفسه الإله الذي يقود السفينة مع نبيه يعقوب، ويهبط إلى الأرض أحياناً!

لقد بذل الإيرانيون مساعٍ حثيثة ليقرّروا أن الزرادشتية كانت ديانة توحيدية. أجل، تعدّ الزرادشتية ديناً توحيدياً في الحدود التي ذكروها. فمع أنّها مجهولة من الوجهة التاريخية إلّا أن القدر الثابت هو وجود ضرب من التوحيد فيالعبوديةفي

إطار التعاليم الأصلية لزرادشت. فقبل زرادشت كـان للـناس عـبادتان؛ عـبادة الأرواح الطيبة لاجتلاب عنايتها ولطفها، وعبادة الأرواح الخبيثة لدرء شرّها (أي إنهم كانوا يعبدون الجن بحسب تعبير القرآن). وما يستدلّون عـليه فـي تـعاليم زرادشت ممّا له دلالة على التوحيد ـ وثَمَّ ما يضادّه أيضاً ـ أنّه نهى عن عبادة الأرواح الخبيثة بشكل تام، وأوصى بعبادة الأرواح الطيبة؛ بعبادة الذات الواحدة التي هي منشأ جميع الخيرات. فلقد أشار إلى ذات معينة تصل مـنها الخـيرات بأجمعها ودعا إلى عبادتها، ونهى عن عبادة إله الشرّ الذي هـو مـنشأ الشـرور جميعاً.

ولكن ماذا بشأن التوحيد في الخلقة؟ فهل يمكن أن نفهم من تعاليم زرادشت أن جميع الخيرات والشرور مصدرها هو ذلك الإله الذي يجب أن نعبده، أم إن منشأ الخيرات شيء ومنشأ الشرور شيء آخر، بحيث يُعبد مصدر الخير ولا يعبد مصدر الشرّ؟ إن هذا لهو الشرك عينه.

ليس لدينا في تعاليم زرادشت ما يفيد بأنَّ ذلك الشيء الذي ينسبون إليـه الشرور هو الآخر مخلوق لذلك الخالق.

وإذا ما تركنا ذلك وجئنا إلى العهد الساساني فسنجد أنّ إله الخير مجسّم، له صورة وتمثال، حيث ترى الآن صورة تمثاله في الكتب وأحياناً في الإشارات التابعة للزرادشتية، فله لحية كثّة معلّقة فيها الجواهر، وغطاء رأس خاص، بحيث يشبه سلاطينهم إلى درجة كبيرة. ومعنى هذا أن هؤلاء لم يستطيعوا أن يتصوّروا ربّاً يكون إلهاً وليس له في الوقت نفسه تمثال وصورة، ولا تمكن رؤيته.

إنّ تصور الإله مجرّداً منزّهاً هو ممّا يختص بالقرآن وحده.

تنزيه الله في القرآن

يمكن أن نوزّع بحوث القرآن حيال الله في عدّة أقسام، منها البحوث التنزيهية، وهذه مهمّة كثيراً. فالقرآن يذكّر الإنسان على الدوام بأن ينطق كلمة التنزيه، فالله أسمى من هذا الذي نتصوّره وأرفع من هذه الأوصاف التي يرسمها فكرنا؛ وهذا ما تنهض به الآيات التنزيهية. فأينما استخدمت كلمة «سبحان» في القرآن فهي للتنزيه، والآيات التنزيهية جاءت إمّا بصيغة «تسبيح» و«سبحان» أو بكلمة «تعالى». وما يسعى إليه القرآن في هذا المضمار هو أن يسجل بأن الله أسمى وأرفع من تلك الأفكار والتصورات الموجودة حول الله؛ بل هو أرفع وأنزه حتّى من حدّ التوصيف. وكمثال أشير إليه أن «قدوس» هو من بين أسماء الله (سبحانه) المذكورة في القرآن: «هو الله الذي لا إله إلّا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبّار المتكبّر»[1]، وقدوس من مادة «قدس»، والقداسة تنطوي على معنى الأفضلية، فلا يملك الإنسان تعبيراً يدل على المراد بهذا الشأن أسمى وأرفع وأكثر تنزيهاً من هذه الكلمة، بالأخص وأن «قدوس» صيغة مبالغة، تفيد أن ذروة القدسية والتنزيه هي تلك الموجودة في ذات الله، بحيث لا يليق أن تنسب إليه أدنى شائبة وما يُشم منه رائحة النقص.

يقول (سبحانه): «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»[2]. ونفي الجسمية عن الخالق يعني أنّه ليس من المدركات البصرية أساساً «سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون»[3].

---

(١) الحشر: ٢٣.

(٢) الأنعام: ١٠٣.

(٣) الصافات: ١٨٠.

يذهب الشاعر في بيتين من الشعر إلى القول: يا إلهي يا من هو أسمى من الخيال والقياس والظنّ والوهم، ويا من هو أرفع من كل ما قلناه وسمعناه وقرأناه. لقد انتهى كلّ شيء وبلغ العمر آخره، ونحن مانزال بَعدُ في أوّل وصفك[1].

إنّ هذا الشعر يعبّر تماماً عن الآيات والأخبار والأحاديث التي جاءت في هذا المضمار. وقد عبّر القرآن عن هذا المعنى بقوله (سبحانه): «تعالى عمّا يصفون» و قوله (تعالى) «سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون» وقوله (سبحانه): «تعالى الله الملك الحقّ»[2] وقوله أيضاً: «لا يحيطون بشيء من علمه»[3].

أما في الحديث النبوي فقد تظافر عن الشيعة والسنّة قول النبي الأكرم [صلّى الله عليه وآله]: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك».

ان الذوات جميعاً قاصرة عن الثناء على الله، وذاته (سبحانه) هي الوحيدة التي لها القدرة على الثناء عليه كما هو أهله، ومع أنّ النبي يحتل المرتبة الأولى في معرفة الله إلّا أنّه يعلن عجزه في الثناء عليه كما هو حق ثنائه.

وفي حديث آخر: «كلّما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق لكم، مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار يزعم أن لله تعالى زُبانتين». فالإنسان يقيس على نفسه.

وما تريد أن تدل عليه هذه النصوص أن الفهم البشري قاصر عن إدراك الله بكنهه.

---

(١) والبيتان هما:

أي برتر از خيال و قياس و گمان و وهـم	و زهرچه گفته‌ايم و شنيديم وخوانده‌ايـم
مجلس تمام گشت و به آخر رسـيد عـمر	ماهمچنان در اول وصـف تـو مـانده‌ايـم

(٢) الصافات: ١٨٠.

(٣) طه: ١١٤.

لقد تجسّدت هذه الفكرة في إطار تعبير رمزي. فـ «العنقاء» هي رمز لاسم موجود، ولكن لمسمى لا تمكن رؤيته أبداً، وقد عبّر الشعراء عن كنه الله بالعنقاء، فكما لا يمكن لإنسان أن يبلغ العنقاء كذلك لا يمكن للفهم الإنساني أن يدرك كنه الله.

لقد استخدم العرفان مصطلح «عنقاء الغرب» حيث تداولته الكتب العرفانية؛ من ذلك ما جاء عن حافظ: لا أحد بمقدوره أن يصيد العنقاء، ولا يجني الصائد في شباكه إلّا الهواء دائماً![1].

ـ ما المقصود من ـ قوله (تعالى): «وكبّره تكبيراً»؟ نحن نردّد دائماً «الله أكبر» فما معنى ذلك؟ فهل يعني أن هناك أشياء كبيرة والله أكبر منها؟ من الثابت في المعارف الإسلامية أنّه ليس هذا هو المراد. وعندما سُئل الأئمّة عن معناه، أجابوا: «الله أكبر من أن يوصف» لا أنّه أكبر من بقية الأشياء، فالأشياء أخسّ من أن تقاس بالله ويقال أن الله أكبر منها.

لقد جاءت الصيغ التنزيهية التي حفل بها القرآن لترد على الأفكار السائدة في ذلك العصر. فمثلاً قوله (تعالى): «لم يلد ولم يولد» هو للردّ على من يزعم أن لله ولداً، أو أنه بنفسه مولود. وقوله: «ولم يكن له كفواً أحد» يدلّ على هذا الضرب من التنزيه.

وكذلك قوله: «الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له وليٌّ من الذلّ وكبّره تكبيراً»[2].

---

(١) البيت للشاعر الفارسي المعروف حافظ الشيرازي، ونصّه:

عنقا شكار كس نشود دام بازگير   كانجا هميشه باد به دست است دام را

(٢) الاسراء: ١١١.

وقوله: «الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون»[1]. ففي الشطر الأوّل من الآية الذي ينسب الخلق جميعه لله بما في ذلك الظلمات والنور، فيه رد على النظريات التي تقسم الأشياء إلى نور وظلمة، فتجعل بعض الموجودات مظهراً للنور، وبعضها الآخر مظهراً للظلمة، ثم تذهب إلى أن الله منشأ النور وجاعله وخالقه وحسب، أمّا الظلمة فخالقها وجاعلها شيء آخر. والقرآن يردّ على هؤلاء بقوله: «وجعل الظلمات والنور» ثم ينكر على الكافرين ما يقومون به من افتراض عدلٍ لله في الخلقة أو العبادة أو أي أمر آخر «ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون».

ثَمَّ آيات كثيرة في هذا المجال، بيد أني سأقرأ واحدة منها لأتجاوز هذا القسم من البحث إلى بقية الأقسام. يؤمن المسيحيون وكذلك المشركون بأن لله ولداً، فالمسيحيون يذهبون إلى أن المسيح ابن الله، أما المشركون فيذهبون إلى أن الملائكة أبناء الله. وقد جاء القرآن يواجه منطق هؤلاء، بقوله: «وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه» و«سبحانه» تعني التنزيه عن ذلك.

في الواقع لا يمكن ترجمة كلمة «سبحانه» إلى الفارسية [لتتضح ما تنطوي عليه من دلالات عميقة على التنزيه]، ولكن يمكن مقاربة معناها بـ«استغفر الله».

هناك مقاربة سأستخدمها في منال عرفي، بيد أني أعرف أنّها ناقصة لا تفي بإيحاءات كلمة «سبحانه»، إذ يحصل في أسلوب المحادثة العرفية وأن نقول لمحدثنا تكرم أو [أجلّكَ الله] إذ ما مرّ الحديث بكلمات أو تشبيهات مهينة. وكلمة «سبحانه» هي من هذا القبيل ـ مع ما يعتور المثال من نقص في الارتقاء إلى

---

(١) الأنعام: ١.

مستوى الكلمة ـ إذ نريد أن ننزّه الله عن هذه الأمور.

ثم يُردّ منطق القرآن على هؤلاء؛ وانظروا كيف يردّ. يقول: «بل له ما في السماوات والأرض». فإنّ كل ما سوى الله ـ حيث تعني «ما في السماوات والأرض» كل شيء سوى الله ـ هو له، لا أنّه ولد له.

شتّان بين الاثنين، فالولد هو جزء من وجود الإنسان ينفصل عنه و يكتسب عنوان الولد، ثم يستقل ليكون فرداً آخر غير الوالد، ويصير تابعاً لنفسه، ثم يضعف الوالد ويموت ليبقى الولد. أما المنطق الثاني (القرآني) فيؤكد بأن كل ما موجود هو «له» وملك له، ونحن مضطرون لاستخدام كلمة «الملك» في وصف الحالة مع ما يشوبها، لأنّه حالما نذكر الملك تتبادر إلى أذهاننا الأملاك الاعتبارية.

أقرّب الحالة بمثالٍ ـ بلا تشبيه ـ من خلال علاقة الإنسان بذكرياته، فلو لم يكن الإنسان موجوداً لما كانت هناك ذكريات لأنّ ذهنه هو الذي ينشئ هذه الذكريات، وما هو موجود هو من إنشاء الله وإيجاده. وأين الإيجاد من الولد؟

القرآن يحمل على زعم أولئك ويردّ على خطأهم بقوله: «بل له ما في السماوات والأرض». ثم يضيف: «كلٌّ له قانتون»[1] في إشارة إلى أن كل شيء خاضع لذاته، وعلاقة الخضوع هذه ليست من قبيل رابطة الأب بالابن. ثم يضيف في الرد على ما زعموه من الولد بأنه فاطر السماوات والأرض ومبدعهما، أي هو مبدع كل شيء وموجده من دون تقليد ومحاكاة «بديع السماوات والأرض».

والإبداع هو إيجاد الشيء من دون محاكاة نموذج سابق وتقليده. فلو افترضنا أنّك مهندس، فتقوم تارة بإعداد خريطة لبناية ولكن بالاستفادة من طروحات

---

(١) البقرة: ١١٦.

أخرى، وتارة أخرى تعدّ الخريطة بإبداعك الذاتي من دون أن تستفيد من نماذج أخرى. ويبدو أن إبداع الإنسان ليس إبداعاً بالمعنى التام للكلمة، لأنّه يستمد أرضيات العملية الابداعية وأولياتها من مصادر أخر.

أما الله فهو بديع السماوات والأرض بالمعنى التام للكلمة، وهو الذي: «إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون»[1]، فوجود أي شيء يرتبط بإرادته وحسب، فبمجرّد أن يريد شيئاً يوجد ذلك الشيء.

أمّا الولد فهو شيء آخر، فالولد هو جزء من وجودٍ آخر، يتكوّن بالتدريج ويتكامل بعدئذ ليصير ولداً.

هذه جوانب من البعد التنزيهي في القرآن لا نجد لها نظيراً في غيره. والآيات التنزيهية كثيرة جدّاً في القرآن، وقد اقتصرنا على مثال لها.

صفات العظمة والجلال في القرآن

ينصبّ القسم الثاني من بحوث القرآن حول الله على ذكر الأبعاد الثبوتية وصفات العظمة والجلال، وذلك أن القرآن لم يقتصر على الأبعاد السلبية المتمثّلة بالتنزيه وحسب.

لقد أشرت في بداية كلامي إلى أن لمعرفة الله (التوحيد) مراتب كثيرة. إن الذين لهم دراية في علم التوحيد يعرفون أن كثيراً من مراتب التوحيد؛ وكثيراً من ضروب التوحيد هي شرك وكفر، وذلك عندما يبلغون مرتبة أعلى علىهذا الخط. فعندما يتخطون مرتبة إلى أخرى أعلى منها، يجدون أن المرتبة الأدنى كانت مشوبة بكثير من الشرك، وهكذا يلمسون هذا الأمر كلّما صاروا إلى مرتبة أعلى.

---

(١) البقرة: ١١٧.

لذلك ورد في الحديث عن النبي الأكرم ـ وهذا حديث عجيب! ـ قوله: «لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله»، وفي حديث آخر: «لكفَّره» ، وفي خبر آخر: «لقال رحم الله قاتل سلمان»!

ومغزى الحديث أن ما يعرفه سلمان لا يتحمّله أبو ذر ويعدّه الكفر بعينه.

لقد بيّن القرآن أمثال هذه المسائل في حدود أعلى مراتب التوحيد، وهذه من الأُمور التي لا تستوعبها أمثال أذهاننا، بالأخص عندما يرتبط الأمر بتوحيد الفاعلية. لذلك نحن مضطرون أو هم ـ المعنيون بمثل هذه البحوث ـ مضطرون أن يؤولوا كثيراً من هذه الآيات، لأنّها تبلغ قدراً من الجلال لا يستطيعون تصوّره.

على سبيل المثال تواجهنا مطلع سورة الحديد آية ـ وكل تلك الآيات مدهشة ـ فيها: «هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيءٍ عليم»[1]. فالأوّل مطلقاً هو، والآخر مطلقاً هو. ولكم أن تتصوّروا ذلك الشيء الذي يكون الآخر في عين كونه الأول، والأول في عين كونه الآخر!

هذا الشيء لا يصح في الأمور الزمانية والتدريجية. فالأول هو دائماً غير الآخر، والآخر غير الأول. بيدَ أنه ـ الله سبحانه كما في الآية ـ هو الأوّل والآخر، وهو الظاهر والباطن.

بعد أن ينقل «نيكلسون» عن أغلب الدارسين الأوروبيين ما ذهبوا إليه من أن هذه الأفكار العرفانية العالية التي ظهرت في العالم الإسلامي نفذت إليه من مناطق أخرى، تراه ينقل بعض الآيات من هذا السنخ ليتساءل: وهل ما ذكره أولئك العرفاء بخارجٍ عن نطاق هذه الآيات ومفادها لتحاولوا أن تبحثوا له عن

---

(١) الحديد: ٣.

مصدر آخر؟

إنّ القرآن لم يعكس الله مطلقاً بصورة موجود محدّد ومنفصل وخارج عن الأشياء، وهذا المقدار من الفكر لم يكن غائباً عن الكتب السماوية المحرّفة في عصر نزول القرآن وحسب، بل لم يكن له أثر قط في أية مدرسة فلسفية في العالم. وعندئذٍ كيف يستطيع الإنسان أن يصدّق أن هذا الكلام يصدر من عند إنسان أمّي ويكون من بنات فكره المحض؟

تراه [النبي صلى الله عليه وآله] في وسط الصلاة ينزل عليه الوحي، ويأتيه جبرئيل فيولّه الكعبة ويستبدل قبلته من بيت المقدس إليها، وعندما يتكلّم اليهود بذلك ويعترضون عليه يردّ عليهم بالقول: «ولله المشرق والمغرب». ومعناه: ما هذا الكلام التافه الذي تتفوهون به معاشر اليهود. فهل للاتجاه صوب بيت المقدس ميزة على غيره، أم أن الله موجود في بيت المقدس أو في الكعبة وحسب وغير موجود في غيرهما من الأماكن؟

قوله: «المنشرق والمغرب» كناية عن جميع الأماكن، فكل الوجود له «فأينما تولّوا فثمَّ وجه الله»[1]. تأمّلوا هذه الفكرة كم هي رفيعة وسامية. نحن الآن في القرن الهجري الرابع عشر، يفصلنا عن زمن نزول القرآن أربعة عشر قرناً ومع ذلك إذا طُلب منّا أن نتحدّث عن الله، فهل يمكن أن تخرج من أفواهنا مثل هذه الكلمات؛ بمثل ما تنطوي عليه من عظمة وجلال: «فأينما تولّوا فَثَمَّ وجه الله»؟

يقول الشاعر: لكثرة الطرق من كل مكان ومن كل صوب، إذا ما رجع الماشي رجع إليك[2]. إنه شعر رفيع ولطيف، ولكن من الذي ألهمنا هذه الأفكار الرفيعة

---

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) يقول الشاعر: بسكه هست از همه سو و زهمه رو راه به تو   به تو برگردد اگر راهروى برگردد

اللطيفة؟ إنها مضمون لهذه الآية. فالتوجّه صوب الكعبة أو صوب بيت المقدس إنّما كان لمصلحة ولحساب خاص وليس لأن الله في بيت المقدس أو في الكعبة، بحيث نيمّم وجهنا إلى بيت المقدس ما دام الله هناك، حتى إذا ما تحوّل إلى الكعبة حوّلنا وجوهنا صوبه!

يرفض القرآن هذا المنطق بهذه الصيغة: «فأينما تولّوا فثمَّ وجه الله». فالله في عين أنه غير موجود في أي مكان هو موجود في كل مكان، لأنّ انحصار وجوده في مكانٍ ما معناه محدوديته.

في جانبٍ آخر يسجّل القرآن: «وهو معكم أينما كنتم»[1]، هو لا يقول إنّ الأشياء مع الله، بل الله مع الأشياء. كما يقول: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»[2]. وكذلك يسجّل القرآن: «إن الله يحول بين المرء وقلبه»[3]، فالله يحول بين الإنسان وشخصيته، ومن ثَمَّ فهو أقرب إليه من نفسه.

آيات أخرى تنسب كل ما هو جمال وحسن وكمال إلى الله، فلا شيء غير الله أساساً، وكل ما غير الله، وكل ما لغير الله هو من الله، وهذا بذاته منطق عجيب، حيث يقول: «له الأسماء الحسنى»[4]. ثَمَّ قاعدة في اللغة العربية تنص على أن: «تقديم ما هو حقّه التأخير يفيد الحصر» .

وثَمَّ في اللغة الفارسية ما يشبهها، فقد نقول مرّة «السيد زيد في المسجد» وعندئذ قد يكون السيد عمرو فيه أيضاً، وقد نقول مرّة أخرى: «في المسجد السيد زيد» ليكون المراد أنّه وحده في المسجد ولا أحد غيره فيه. وقوله: «له الأسماء الحسنى» يفيد الحصر، بمعنى أن جميع الشؤون الكمالية له (سبحانه) بعكس ما لو

---

(١) الحديد: ٤.
(٢) ق: ١٦.
(٣) الأنفال: ٢٤.
(٤) طه: ٨.

قال «الأسماء الحسنى له».

ومن أوصاف الله في القرآن قوله : «إن الله هو الحقّ المبين»(١). فالحق الواقعي هو، وما يملكه أي شيء من حقيقة فهو منه، وكذلك صفة الحياة: «هو الحي»(٢).

وهكذا الحال في العلم والقدرة، فهما له حصراً: «وهو العليم القدير»(٣). والقوة المطلقة له: «إنّ القوّة لله جميعاً»(٤) والمُلك كذلك والحمد: «له الملك وله الحمد»(٥)، وهو الغني مطلقاً: «هو الغني»(٦).

هناك آيات أخر في هذا المجال، بيدَ أني سأكتفي بقراءة واحدة أخرى فقط ثم انتقل إلى القسم الآخر من البحث، وعندها سأشير إلى أن من وجوه الإعجاز الاستثنائية في القرآن هو الطريق الذي أبانه للتوحيد ومعرفة الله؛ وينبغي لي أن أعبّر بصيغة «الطرق» لا «الطريق» لأن إعجاز القرآن يكمن في الأساس في أنه لم يقتصر على إراءة طريق واحد، بل أشار لسُبل متعدّدة.

انّ الطريق الذي ركّز عليه القرآن أكثر من غيره ـ وهو ممّا يدخل في مختصات هذا الكتاب الإلهي ـ ما تمثّل بدفع الإنسان صوب الآيات الآفاقية والأنفسية ـ وهذا الاصطلاح هو من نحت القرآن أيضاً ـ إذ هو يسمي الموجودات والمخلوقات بالآية والمرآة، ويدعو الناس باستمرار للتأمّل فيها.

إنّ التأمّل في أي مخلوق والنظر إليه هو تأمّل ـ بنظر القرآن ـ بمرآة يمكن أن يُعرف الله من خلالها. لقد كرّر القرآن هذه الفكرة بحيث لا نلمس حاجة لذكر بعض الآيات كمثال مؤيّد لهذا المعنى. وإنّما ثَمَّ آية في سورة «فصلت» سأتلوها لأنّ

---

(١) النور: ٢٥.
(٢) البقرة: ٢٥٥.
(٣) الروم: ٥٤.
(٤) البقرة: ١٦٥.
(٥) التغابن: ١.
(٦) يونس: ٦٨.

خاتمتها تتضمّن ما له صلة ببحثنا هذا. والآية: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق»[1]. حقيقة هناك ضرب من الاختلاف بين النوعين، فالآيات الأنفسية توصلنا إلى مطلب، والآيات الآفاقية توصلنا إلىمطلبٍ آخر. وهذه بذاتها قصّة عجيبة، إذ أن تعدّ هذه الآيات من معجزات القرآن، لما تقوم به من فصل بين الآيات الآفاقية عن الآيات الأنفسية.

إنّ ما يتعلّمه الإنسان توحيدياً من الآيات الأنفسية يختلف حقّاً عمّا يتعلّمه من الآيات الآفاقية في الموضوع نفسه. وهذه مسألة بحاجة إلى دراسة. والمدهش أنَّ القرآن بعد أن يدفع الناس ويشجعهم بتأمّل هذه الآيات، تراه يعدّ بأمر مستقبلي، وهو يسجّل: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم. ماذا يعني بهذا المستقبل؟ إذا كان يقصد به المعرفة القرآنية فقد نهض القرآن بذلك وانتهى الأمر. إنّ ما يريده القرآن، هو أن يدفع الناس أنفسهم للدراسة والبحث والتأمّل في هذه المجالات. وهذه الآية تعدّ بحق واحدة من الآيات الغيبية، وكأن القرآن يريد أن يقول ان البشرية لم تعرف الطبيعة حتى الآن، ولم تدرك الآفاق والأنفس كما ينبغي، وسنريهم ـ بعدئذ ـ آياتنا في الافاق وفي أنفسهم ليعرفوا أن الله هو الحق المطلق.

ثم ينعطف النص ليشير إلى سُبل أخرى غير سبيل التأمّل في الخلق والنظر فيه: «أولم يكف بربك أنّه على كلّ شيء شهيد»[2]. أفلا تكفي ذات الله بالأساس لإراءة ذاته، كي تكون ثمة حاجة لمعرفته من خلال إراءة الآيات الآفاقية والأنفسية؟ ومعناه أنّه يمكن معرفة الله بالله.

أفلا يكفي لمعرفته أن تكون ذاته محيطة بكل شيء وحاضرة في الجميع: «أولم

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) فصلت: ٥٣.

يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد»؟ ثم يقول: «ألا إنهم في مريةٍ من لقاء ربّهم ألا إنه بكل شيء محيط»[1].

لقد استفاد العلماء من هذه الآية منذ القدم، إلى أنه يمكن معرفة الله بأحد أسلوبيين؛ الأوّل عن طريق مخلوقاته «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق»؛ والثاني عن طريق الله نفسه.

لو تأمّل الإنسان بالوجود نفسه، وبحقيقة الوجود، لرأى أنه لا مجال فيه للعدم ولا المحدودية، بحيث يكون موجوداً في مكان ما وغير موجود في غيره، وحاضراً في زمان ما دون غيره، لأنّ هذه صفات لموجود مقهور، أما ذات الوجود الذي لا يقهر لشيء، فلا يكون له حدّ ولا نهاية؛ لو تأمّلتم بالوجود فإن أول ما ترونه هو الله. نكتفي بهذا القدر.

والآن أتوجه إليكم بالسؤال: كيف يمكن لهذا المنطق الذي يصف الله بمثل هذه العظمة والجلال، بحيث يكون ملء الأمكنة والأزمنة جميعاً، لا يغيب عن زمان ولا يخلو منه مكان ولا شيء، فهو الظاهر والباطن، وهو الأول والآخر، له الأسماء الحسنى وتمام نعوت الجمال والكمال، بحيث يرتد ما لغيره إليه؛ هذا المنطق الذي يصف الله بهذه الكيفية التي تعدّ أعلى حدّ استطاع أن يرتقي إليه إنسان في وصف الله، كيف يمكن أن يكون قد صدر من إنسان أمّي؟ بالنسبة لي شخصياً لا أستطيع أن أصدّق أبداً بأنّه يمكن لإنسان أن يصف الله بمثل هذه العظمة بالاستناد إلى فكره الشخصي المحض مهما كان نابغة، مع أن ما ذكرته يعدّ أمراً بسيطاً جداً لما استطيع أن أبيّنه في جلسات متعدّدة؛ فضلاً عن أن يقاس بما يريد القرآن بيانه من صفات الله وجلاله وعظمته.

---

(١) فصلت: ٥٤.

لا مناص من أن تكون تلك المعاني والأوصاف قد انصبت من مكانٍ آخر، وجاءت من أفقٍ آخر، وقد جرت على لسانه المقدّس.

لو رجعتم إلى أغلب هذه التفاسير لرأيتم المفسّرين يضطربون عندما يصلون إلى هذه الآيات، فهم لا يستطيعون فهمها حقاً، ثم يضطرّون لتأويلها لأن لا قابلية على أذهانهم لاستيعابها ، وعندئذ لا يكون أحدهم إلّا مفسراً بسيطاً وحسب.

وعندئذ كيف يعجز عقل مفسّر وفكره عن إدراك مثل هذا المطلب مع علميته ومع مختلف الدروس التي تلقاها، بينما يستطيع رجل أمّي لم يدرس ولم يرَ كتاباً ولم يذهب إلى مدرسة، ولم يجلس إلى عالم أن يصف الله ـ عندما يريد أن يصف عظمته ـ بمثل هذا الوصف، مع أن القاعدة في مثل هذا الرجل تقضي أن يكون الإله الذي يصفه موجوداً مجسّماً مثل إله الخير ـ عن الزرادشتيين ـ بحيث يكون رأسه بمقدار كذا، ورجله بمقاس كذا وهكذا، أو يكون مثل القسسة المسيحيين الذين يصفون الله بعد ثمانية قرون من نزول القرآن بحسب ما ينقل «فلاماريون»؛ بأن المسافة بين عينه اليمنى وعينه اليسرى تمتد على ستّة آلاف فرسخ!

إن هذا ما يعكس ـ قدرة ـ الفكر الإنساني، وعندئذٍ كيف يمكن لإنسان أن يصف الله بمثل ما وصفه القرآن انطلاقاً من فكره المحض، مع أن أي موحد مهما بلغ مقدار عمقه لم يستطع أن يتكلّم بكلمة أعلى ممّا نطق به القرآن؛ وأن المعرفة التوحيدية كلّما ارتقت وجدت نفسها أكثر تجانساً مع القرآن وأكثر اتساقاً معه.

من نواحي الجمال الأخرى التي توخينا عِرضها هي مقارنة مختصرة بين الله بالمفهوم العام الذي يطرحه الفلاسفة والله الذي عرضه الأنبياء إلى البشرية، بالأخص الإله الذي عرّفه القرآن وعرضه له، لننظر كم هو جميل إله الأنبياء! وكم هو جدير بالحب! وبأي صفات جميلة حُمد! وكم هو جامد إله الفلاسفة وبلا روح!

وليتضح أنّ إله الأنبياء هو الذي يمكن أن يكون موضوعاً للإيمان، فيما لا يكون إله الفلاسفة كذلك.

إذا ما كان ذلك ضرورياً فسنتحدّث عنه في الجلسة القادمة إن شاء الله.

المداخلات

● يدور كلامي في إطار البحث الذي تمّت الإشارة فيه إلى الزرادشتية وأن الشرك أساس هذا الدين. طبيعي ربّما يكون هذا ما فهمته أنا، ورأي الشيخ مطهري شيئاً آخر. هناك قدر من الشواهد التاريخية تثبت الفرضية التي تقول إن جميع الأديان غير التوحيدية ـ سواء التي هي في الحاضر أو تلك التي كانت في السابق ـ لم تكن كذلك من حيث الأصل والمنشأ. فقد كانت ذات مبدأ توحيدي في الغالب، ولكن طرأ عليها التغيير بمرور الزمن، بحكم أن عقل الإنسان وفكره لم يبلغا آنئذ النضج الكافي لكي يدرك المسائل غير المحسوسة ويفهمها ويحتفظ بها في ذهنه، لذلك مرّت فترة زمنية كان الإنسان مضطرّاً فيها أن يأتي بشبيه لتلك المسائل يستطيع إدراكها. لقد كان من خصائص الإنسان الأولى في الأساس أنه لم يكن بمقدوره أن يميّز بين ذاته ومحيطه، بل كان يدرك كل شيء من خلال قياسه بنفسه ومقارنته بها. تشير بعض الدلائل التاريخية إلى أن الهند كانت تعيش الإيمان بالإله الواحد بذات الصيغة التوحيدية التي نعتقد بها نحنُ، ربّما منذ حوالي عشرة إلى اثني عشر ألف سنة. وفي مصر كان يسود الاعتقاد بالإله الواحد قبل موسى عليه السلام. ومن وجهة قرآنية كان للأنبياء وجودهم الدائم ـ على مسرح الحياة ـ وهم يدعون الإنسان إلى الإيمان بالإله الواحد، ولكن حيث كان الإنسان عاجزاً عن إدراك تلك المفاهيم المجرّدة والنقية، بسبب عدم نضجه العقلي والفكري، وعدم بلوغه تلك الدرجة من النمو التي هو عليها الآن، فقد اضطرّ بعد فترة زمنية أن يلجأ إلى

التجسيم لكي يحافظ على معتقداته في ذهنه، من خلال مقاربة معتقداته تلك بالأشياء التي يحسّها ويراها. لقد اندفع الإنسان أراد ذلك أم لم يرده إلى اصطناع الوسائط، لكي يعكس صفاته في تلك الوسائط ويعبد ربّه بهذه الوسيلة.

والذي حصل بعد مرور مدّة من الوقت هو أن تحل هذه الوسائط والتجسيدات المادية التي أوجدها الإنسان بنفسه إلى بديل عن تلك المعتقدات الأولى، فنسي تلك العقائد، وعندئذ كان لابدّ وأن يظهر نبي جديد، يطهّر البشرية من لوث هذه الأفكار المنحرفة.

وربّما كان الأمر كذلك بشأن الزرادشتية والاعتقاد بإله الخير؛ إذ كان لهذا الدين أساس توحيديّ، ثمّ اكتسب بعد ذلك طابعاً شركياً بسبب النقص الفكري عند الإنسان وعدم نضجه الكافي، بحيث لم يستطع أن يحافظ على الدين في درجته التوحيدية، تماماً مثلما حصل لأديان الهند ولسائر مناطق العالم الأخرى.

الأستاذ مطهري: أشكر للدكتور الملاحظة التي أبداها؛ ولم يكن هذا قصدي. فأنا أوافق ـ بل موافق من قبل ـ على ما ذكره بشكل تام، وإذا ما كان كلامي يشي بخلاف ذلك المفهوم فأصلحه. كل ما كنت أريد قوله أننا لا نعثر على توحيدٍ خالص في عصر النبي وكذلك في الآثار الأخرى المتبقية منذ العصور القديمة.

وبشأن إله الخير ـ والمعتقدات الزرادشتية ـ لم أكن أقصد أن مثل هذه النزعة ـ الشركية ـ كانت موجودة حقاً في أصل تعاليم زرادشت، وإنّما كنت أريد أن أشير أيضاً إلى ذلك النقص في الفكر البشري آنئذ بحيث لم يكن بمقدوره أن يتصوّر ذهنياً إلهاً مجرّداً منزّهاً من الزمان والمكان والشكل والصورة.

أردت أن أقول أنّه لا وجود في أذهان بشر ذلك العصر لمفهوم: «أينما تولّوا

فثَمَّ وجه الله».

أمّا ما ذكره الدكتور فهو ـ بنظري ـ صحيح مئة بالمئة. إذ هناك نظريتان بشأن ظهور عقيدة التوحيد واتجاهات عبادة الأصنام، بينهما تضاد. يشير الاتجاه الأوّل إلى أن الفكرة التي ظهرت بين البشرية للمرّة الأولى هي عبادة الطبيعة، ثم اكتسبت عبادة الطبيعة منحاً تكاملياً، فمرت تدريجياً بعبادة الأرواح، ثم تغيّرت تدريجياً أيضاً إلى الوحدانية المتمثّلة بعبادة إله واحد.

هذه النظرية هي الغالبة لدى أكثرية ذوي الفكر المادي، حيث يذهبون إلى أن الفكر الإنساني سار في خط ارتقائي موازٍ لنمو اقتصاديات الحياة الإنسانية، بل يذهبون إلى تأسيس نوع من العلاقة بين الجانبين. فعلى سبيل المثال، عندما تتحكّم في المجتمع وتهيمن عليه سلطات وقوى متعددة، فان ذلك المجتمع سيتجه لعبادة أرباب متعددين، أما عندما تكون هناك سلطة واحدة في المجتمع تكون لها الهيمنة لوحدها على إدارته، فإن ذلك سيكون باعثاً لأن يتجه المجتمع في العبادة إلى قوّة واحدة.

وفي كل الأحوال تتجه منهجية التفكير المادي على الأغلب إلى أن التوحيد وُلد متأخراً، فقد مضت ألوف السنين على الإنسانية وهي لم تعرف فكرة الإله الواحد، وخالق الكلّ الذي يستحق العبادة، وانّما ظهر ذلك فيما بعد.

بإزاء ذلك ثَمَّ نظرية معاكسة تتمثّل بالفكرة التي أوضحها الدكتور. وهذه النظرية تعتقد أنَّ عبادة الأصنام هي وليدة عبادة الله (النمط التوحيدي). فالذي كان يسود البشرية في الوهلة الأولى هو التوحيد وعبادة الإله الواحد، ثم حصل الانحراف في هذا المجال ليتمخض عن عبادة الأصنام.

بل جاء في أخبارنا ورواياتنا توضيحاً لهذا التحوّل، حيث سُئل الإمام

[المعصوم عليه السلام] عن وقت ظهور عبادة الأصنام، فأوضح أنه كان للنبي إدريس تلميذ حكيم باسم «اسقلينوس» يكنّ له الناس أجلّ مراتب الاحترام والحب وأسماهما. عندما توفي تأثّر الناس لوفاته كثيراً، فلقنهم الشيطان فكرة ملخصها أن يصنعوا لهذا الحكيم تمثالاً، بحيث يسلّون أنفسهم برؤيته عمّا أصابهم من الجزع بفقده.

صنع الناس التمثال للحكيم اسقلينوس ، وراحت تزور نصبه، ثم صارت تعظّمه، حتى امتلكها بالتدريج قناعة مفادها أنَّ لهذه المجسمة [النصب] مزايا معيّنة، وأن روح «اسقلينوس» قد حلّت فيها.

بعدئذ صاروا يتوجّهون إلى هذا التمثال لطلب حاجاتهم حتى تغيّرت سجية عبادة الله تدريجياً إلى عبادة الصنم.

يؤمن بهذا الاتجاه النظري بعض المستشرقين وعدد من علماء الآثار القديمة. وللألماني المعروف «ماكس مولر» نظرية في هذا المضمار كثيراً ما رأيتها في الكتب، يذهب فيها إلى أنَّ التوحيد أسبق في الحياة الإنسانية من عبادة الأصنام. نقل عنه ذلك «جول لابوم» الذي كتب تفسيراً للقرآن الكريم، وآخرون، وربّما كان هو أوّل باحث أوربي يتبنّى هذه النظرية بين الأوربيين.

وبذلك نحن نؤمن إجمالاً أن أوّل ما ظهر بين البشرية هو عبادة الإله الواحد، ثم تمخض المسار عن عبادة الأصنام. ومن جهة أخرى نحن نؤمن أن للأنبياء حضوراً في جميع أرجاء الدنيا وقد دعوا الناس إلى التوحيد، ومن ثم فإن العقائد المنحرفة والثنوية والتوجه إلى آلهة متعدّدة وعبادة الأصنام قد ظهرت فيما بعد.

على ضوء ذلك نحن لا ننفي أن تكون تعاليم زرادشت الأصلية قد انطوت على التوحيد الواقعي، وإنّ ما أريد قوله أنَّ الموجود بين أيدينا الآن باسم

الزرادشتية لا يفي بهذه الدعوى إذا أردنا أن نأخذه لوحده ملاكاً وحسب.

لقد أشرت مراراً إلى أننا نعدّ المجوس أهل كتاب بمعيار عقائدنا الإسلامية، إذ إنّ الأساس الذي تقوم عليه هذه الديانة هو التوحيد وعبادة الإله الواحد. ولكن إذا أردنا أن نستند إلى التأريخ فليس بمقدورنا أن نثبت ذلك، لأننا إذا انعطفنا إلى التاريخ فعلينا أن نتعاطى مع الآثار المتبقية ، وهذه الآثار مليئة بالأضداد والمتناقضات.

أمّا إذا ما أردنا الاستناد إلى ما هو موجود في «غاتا» [هي بعض ما تركه زرادشت من حديث وكلام وما بقي من كتابه «اوستا»] ممّا يؤخذ دليلاً على التوحيد، فليس فيه أكثر من أن زرادشت منع عبادة الأرواح الخبيثة ودعا إلى عبادة الإله الواحد الذي هو منشأ الخيرات.

وهذا لا يفيد بأكثر من التوحيد في العبادة، مع أننا لا نجد في تعاليم زرادشت على أن ما يعده الإنسان شروراً مثل الزلزلة هل منشأه هو هذا الإله الذي نعبده أم شيء آخر؟ وإذا ما كان منشأه قدرة أخرى فهل هي مخلوقة للإله الذي نعبده أم مستقلة عنه؛ وأن زرادشت أمر بترك هذه القدرة الأخرى وأمر بالتوجه في العبادة إلى ـ إله الخير ـ وحسب؟

لقد أشرت إلى أن الآثار المتبقية لهذه الديانة لا تؤهلنا لأن نعرف أكثر من هذه الحدود، أما ما هو محتوى هذه الديانة في واقعها ونفس الأمر، فربّما كان ذلك كما ذكرتَ ـ الخطاب للدكتور السائل ـ . ومن وجهة نظر معتقداتنا الدينية ينبغي لنا أن نقول بذلك أيضاً.

● جرينا على تكنية الأنبياء إذ نقول لإبراهيم خليل الله، ولعيسى روح الله، ولموسى كليم الله. ونحن واثقون أن هذا ليس كفراً، وليس فيه ما يتغاير مع

وحدانية الله، بيد أني أردت أن أستفسر منكم أننا حين نأخذ بنظر الاعتبار أن عيسى أحد الأنبياء الكبار وقد دعا أُمّته إلى التوحيد ولم يدعهم إلى الثنوية، أفلا يفضي القول بأن عيسى روح الله إلى التشبيه، تماماً مثلما نقول أن موسى كليم الله؟ فإنّ أولئك [المسيحيين] يقومون بتشبيه مثل هذا، وهُم بالتالي لا يعنون حقيقة أن لعيسى أباً مثل الأب الجسماني الذي نتصوّره، بل مرادهم التشبيه كما نفعل عند قولنا عيسى روح الله، وموسى كليم الله؟

الأستاذ مطهري: الأساس في الكلام الذي ذكرتموه هو الجزء الثاني منه، فما ذكرتموه في القسم الأول هو أن كل نبي يشتهر بصفة مثل خليل الله، وكليم الله وحبيب الله. أما في القسم الثاني فهدفكم أنه ربّما كان مرادهم [المسيحيين] من قولهم عيسى ابن الله هو ضرب من المجاز.

وما أراه أن سوق الإشكال ـ في القسم الثاني ـ لم يكن يستلزم المقدّمة التي ذكرتموها في القسم الأوّل. فعندما نقول «خليل الله» فليس في الأمر مجاز، وكذلك في قولنا «روح الله» على اعتبار أن الله ـ وبنص القرآن ـ نفخ فيه من روحه ليكون وليداً. وكذلك الحال في «حبيب الله».

لقد كان الأفضل أن تقرروا الفكرة بالصيغة التالية: ربّما لم يرد الذين يطلقون على عيسى وصف «ابن الله» أن عيسى ابن الله فعلاً، بل هم بصدد نوعٍ من الاستخدام المجازي لمدى القُرب الذي يحظى به عيسى من الله، بحيث هو لشدّة قربه منه يشبه قرب الولد من والده.

لاشك في أن كلاماً مثل هذا لم يصدر عن عيسى نفسه، وعقيدتنا نحن المسلمين ـ والقرآن الكريم ينص على ذلك ـ أن عيسى دعا الناس إلى التوحيد وعبادة الله الواحد ولم يزد في تعريف نفسه إلى الناس عن أكثر من أنه عبد لله.

إن هذا التسويغ الذي أشرتم إليه لم يجر على لسان المسيحيين الذين يقولون إن عيسى ابن الله. لكم أن تلاحظوا أن المسيحيين يستخدمون حتى الآن لفظ «ربنا المسيح». فهم يعدون [الأقانيم الثلاثة] الأب والابن وروح القدس ثلاثة في عين أنهم واحد. ويقولون: إلهنا ذهب إلى السماء، وإلهنا سيهبط من السماء، وإلهنا المسيح. هذا هو منطقهم.

لقد رفض القرآن هذا الكلام في ذلك العصر وردَّ عليه صراحة، والمسيحيون في ذلك الزمان لم يذكروا أنهم لا يؤمنون بمثل هذا الكلام، ولم يدافعوا عن أنفسهم برفض هذا الاعتقاد، وأن ما يقولونه هو نوع من المجاز، وأنهم لا يعنون بأن عيسى ليس ابناً لله واقعاً.

وفي العصور التالية حينما راح العلماء المسيحيون يتباحثون مع علماء المسلمين لم يتنازلوا قط عن ألوهية المسيح وأنه ابن الله.

ربّما يبادر بعضهم في عصرنا الراهن ليقول إننا نعني بابن الله أمراً آخر. حسناً جداً، لا اعتراض لدينا بل سنكون مسرورين بأن يسحب هؤلاء كلامهم السابق، ويقولون إن ما نريده من أن المسيح «ابن الله» هو أنه محبوب الله وحسب.

ولكن الأمر لم يكن هكذا في السابق، فهذه هي متون الكتب القديمة، سواء كتبهم التي صنفوها بأنفسهم أو تلك التي تضم مناظراتهم مع المسلمين. ومن بين تلك المناظرات تلك التي جمعت الإمام علي بن موسى الرضا إلى الجاثليق في مجلس المأمون. والجاثليق معرّب كاثوليك. لقد انتزع الإمام إقراراً من عـالمهم «الجاثليق» بذكاء. فقد كان يدّعي ألوهية المسيح، فما كان من الإمام الرضا إلّا أن امتدح السيد المسيح كثيراً وقال إنه نبي جيّد له كثير من الصفات الحميدة، ولكن ثمّة عيباً فيه!

راح الجاثليق يفكّر مع نفسه ويتساءل: إمام المسلمين ويذكر المسيح بعيب! هذا المسيح الذي نزّهه القرآن كثيراً!

عندها سأل الجاثليق الإمام الرضا عن عيب المسيح هذا، فردّ الإمام بأنه كان قليل العبادة. دُهش الجاثليق من كلام الإمام وردّ مستنكراً: المسيح قليل العبادة! لقد أمضى المسيح عمره بتمامه في العبادة!

تساءل الإمام موضّحاً: ومَن كان يعبد؟ ينبغي لنا إذن أن نتّجه لعبادة من كان يعبده المسيح.

وبهذا سجّل الإمام الرضا (عليه السلام) إقراراً على الجاثليق، بأن عمل المسيح هو العبادة، وإذا كان كذلك، فكيف تنسبونه إلى الألوهية؟

من الثابت أن هذه الدعاوى بدع، وقد استطاع المستشرقون الأوروبيون أنفسهم أن يعثروا على مناشئ هذه العقائد المنحرفة حيال المسيح، فهم يعتقدون أن التثليث المسيحي انبثق من الهند، فقبل الثالوث المسيحي كان هناك ثالوث هندي، وأن الهنود كانوا غارقين ـ من خلال التثليث ـ بعبادة الأصنام.

لقد أوضح هؤلاء الدارسون المسيحيون كيف نفذت هذه الأفكار المنحرفة إلى المسيحية وتلوّثت بهذا بعد أن كانت ديناً توحيدياً.

وعليه بمقدور الإنسان أن يقول ما قلته ـ الخطاب للسائل ـ في كلامك. فتارة يقول أحدهم أن عيسى ابن الله، ولكني أقصد ذلك الأمر [أي استخدام نحو من التعبير المجازي] وعندئذ نقول له إنه لا شائبة في عقيدتك التوحيدية. ولكن يأتي أحدهم تارة أخرى ليتساءل عن المسيحية التي أمضت من عمرها ألفي سنة، وقد مرّ عليها ألف وسبعمئة سنة وهي مبتلاة بالتثليث، فعندئذ لا يمكن الدفاع عنها وتسويغ ما تقوله بأنها تعني ـ بما تقول ـ ضرباً من المجاز وحسب.

الفصل الخامس

الله .. بين لغة الفلاسفة ولغة القرآن

كان حديثنا يدور حول إعجاز القرآن من زاوية المعارف الإلهية؛ أي من الجوانب التي ترتبط بالله. أشرنا إلى أن القرآن توفّر على بيان المسائل التي ترتبط بالله أو بما وراء الطبيعة بحسب اصطلاح الفلاسفة، بشكل رفيع، بحيث لم يكن ليصدر جزماً عن إنسان عادي، على الأخص بلحاظ المحيط والوضع الشخصي الذي كان عليه النبي الأكرم. وحتى إذا ما افترضنا أن النبي عاش في أكثر نقاط العالم تمدناً في ذلك العصر، وأنه طوى المراحل الثقافية لعصره مثل الآخرين، فمع ذلك أيضاً سيبقى ما تحدّث به القرآن عن الله وما وراء الطبيعة يحظى بحالة استثنائية.

لقد أردنا أن نبيّن هذا الأمر من خلال عدد من العناوين أوّلها أن القرآن وصف الله على أفضل وأزكى صورة من حيث التسبيح والتنزيه. فكل ما لا يليق بساحة الله، نزّهه القرآن عنه بشكل يبعث على الدهشة، حتى إذا ما تمّت المقارنة بين تنزيه القرآن لله مع ما هو موجود في بقية الكتب المقدّسة في العالم، فستأتي النتيجة بتفوق التنزيه القرآني لله بما يفوق ما هو موجود في الكتب المقدّسة في ذلك العصر، والسائدة في هذا العصر أيضاً، إذ ليس هناك ـ لا في الماضي ولا في الحاضر ـ كتاب مقدّس يرتقي إلى مستوى القرآن في تنزيهه وتسبيحه وتقديسه. وهذا ما

تحدّثنا عنه في الجلسة السابقة.

وفي العنوان الثاني وجدنا أن القرآن وصف الله من جهة العظمة والجلال بصيغة ليس لها نظير، حتى إذا ما قارنّا القرآن مع جميع الاتجاهات والمدارس الإيجابية فيما ذكرته حيال الله لا نجد ما يفوق القرآن ويعلو عليه.

ومن هذه الجهة بالذات بمقدرنا أن نقارن أيضاً بين القرآن وما ذكرته الاتجاهات الفلسفية العالمية التي تؤمن بالله. وعندئذ سنجد أن هذه الاتجاهات لم تصف الله بمثل ما وصفه به القرآن من العلم والجلال.

طبيعي لقد اختط العلم والفلسفة بعدئذ خط القرآن وسار في طريقه، بيدَ أن أي مدرسة فلسفية لم ترق إلى القرآن في وصف عظمة الله. وهذا ما تحدّثنا عنه في الجلسة السابقة أيضاً.

القرآن والجمال الوصفي الفائق

البعد الثالث في المسألة مورد البحث، والذي ينطوي على جاذبية فائقة، يتمثّل بأن القرآن وصف الله بأجمل صورة. وهذا الوجه هو غير الذي سبقه متمثّلاً بوصف القرآن لعظمة الله. ولو استطعت أن أوضّح هذا المطلب كما تتوق لذلك نفسي، فستبدو فكرته جيّدة.

سنجري أولاً مقارنة عامة ـ بين منطقين ـ حيث ينقسم أولئك الذين يؤمنون بالله إلى فريقين منذ القدم وحتى الآن، يتمثّل الأول بالفلاسفة الإلهيين، والثاني بالأنبياء. عندما نيمّم وجوهنا صوب الفلاسفة الإلهيين، ولنفترض أن في طليعة هؤلاء من القدماء إفلاطون وأرسطو، فسنجد أن هؤلاء يتحدّثون عن الله أيضاً، ويثبتون وجود الله بما لديهم من الأدلّة. بيدَ أن الإله الذي يعكسه لنا هؤلاء، هو

موجود جاف بلا روح. فالإله الذي يعرّفه هؤلاء يشبه الكوكب الذي يعرّفه لنا الخبير الفلكي. فلنفترض ـ لتقريب الصورة ـ أن فلكياً يدّعي وجود كوكب آخر غير الكواكب التي نعرفها وهي تدور حول الشمس، وليطلق على اسم الكوكب الجديد اسم «نبتون» مثلاً أو «أرانوس»، وعندئذ فلا محصلة ـ لنا ـ إلّا وجود كوكب آخر في الكون اسمه «أرانوس».

وبشأن الفلاسفة عندما يتحدّثون عن الله تراهم يذكرونه بعنوان علّة العلل مثلاً، وليس لديهم ما هو أكثر من ذلك. فهم يريدون أن يثبتوا من خلال الأدلّة الفلسفية بأنّ جميع العلل تتمركز في نقطة واحدة. وهذا كلام صحيح.

يتحرّك منطق هؤلاء ـ حيال الله ـ بصيغة التساؤل التالي: هل تنتهي علل عالم الوجود إلى علّة نهائية تتمركز فيها جميع العلل، بحيث تكون تلك العلّة النهائية مصدر جميع العلل والأسباب الأخرى، أم لا؟ حسناً جداً. إننا فهمنا بالدليل أن تلك العلل متمركزة في نقطة نهائية واحدة.

إن هذا المنطق يشبه تماماً أن يأتي أحدهم ويكتشف قانون الجاذبية العام، فمثل هذا الاكتشاف ليس له وقع جاذب في روح الإنسان، وهو لا يستطيع أن يستقطب إليه روح البشر، ولا أن يوجد فيها حبّاً واندفاعاً وتوقاً إلى ذلك القانون العام.

أمّا الله الذي تحدّث عنه الأنبياء عامّة[1]؛ والإله الذي عرضه القرآن إلى البشر، فهو إله جميل جدير أن يكون محبوباً للبشر، مطلوباً من قِبلهم، بل هو

---

(١) عندما نذكر الأنبياء عامة، فعلينا أن نشير إلى أننا نعرف الأنبياء عن طريق القرآن وحسب، ولا نعرف الأنبياء عن غير طريق القرآن. أما الأنبياء الذين تتحدث عنهم الكتب الأخرى، فإنما تتحدّث عن أمور لا يمكن الإذعان لها.

الموجود الوحيد الذي يستحق أن يكون محبوب الإنسان وما يتوق إليه البشر بتمام المعنى.

إن القرآن ـ منطق الأنبياء ـ يعرّف الله بأسلوب بحيث تنبثق داخل الإنسان شعلة، فيعيش الاتقاد، ويلتهب في داخله حبّ ينبض بالحركة صوب الله، ويدفع به إلى أحياء الليالي، والشوق في النهار، فيظمأ ويجوع ويعاني في سبيل الله، ويمضي الليالي بالسهر، ويدفع به إلى مسار: «تجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم»[1].

وهذه الحالة يعجز أرسطو عن الإتيان بها بالأساس، فهو يتحدث عن «علّة العلل» وحسب. حسناً جدّاً، لقد تمركزت العلل في علّة واحدة، ولكن ماذا بعد؟

أمّا الله الذي نلمسه بالقرآن، فهو علاوة على أنّه علّة العلل، أو «الأول» بحسب تعبير القرآن، والأهم من ذلك أيضاً أنه «الآخر» أيضاً. فآخريته ـ بمعنى رجوع جميع الأشياء وصيرورتها إليه بحسب التعبير القرآني ـ هي الأهم.

إنّ هناك فرقاً بين الحالتين يمتد من الأرض إلى السماء. فوصف الله بهذه الصيغة ـ النبوية ـ يضع الله بإزاء الخلقة وليس وراءها وحسب. إن منطق «علّة العلل» يضع الله خلف الخلقة، إذ هو يشير إلى أن وراء نظام الخلقة في حركتها هذه، علّة نهائية هي التي أوجدت هذا الجهاز الوجودي.

أمّا القرآن فلا يقنع بهذا الأمر، فهو كما يريد أن يقول أن وراءك ـ أيّها الإنسان ـ قدرة أساسية أوجدتك وجميع عالم الوجود، فإن الأهم من ذلك، أنك وأنت تمارس الحركة للأمام، فانّك تتحرّك نحو الله، فأنت منبثق منه وراجع إليه،

---

(١) الصف: ١١.

والأسمى من ذلك كلّه ما يؤكده القرآن خاصة من أن كل شيء صائر إليه «أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السماوات والأرض»[1]. ماذا يقول هؤلاء؟ يريدون غير دين الله ولله أسلم الجميع!

إن الإنسان يريد أن يتنكّب عن طريق العبودية، والحال أن كل شيء في الوجود عبد لله، مستسلم له مذعن إليه. فهذه الشمس والقمر والنجوم وكل شيء مسخّر إليه «إنّ كلّ من في السماوات والأرض إلّا آتي الرحمن عبداً»[2].

يصف القرآن الله بشكل فائق الجمال، ويعرفه بحيث يكون جديراً بارتباط الإنسان به، حتى ينقطع الإنسان عن سائر العلائق والارتباطات ويرتبط به وحسب: «لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى»[3]. بتعبير معاصر يدأب القرآن على أن يعرض الله ويعرفه للإنسان كمثل أعلى، ولذلك فهو أساس الحياة الاجتماعية ومرتكز الآيذيولوجية الإنسانية.

ليس لإله الفلاسفة أساساً مثل هذه الأهلية والجدارة، ولا يمكن أن يكون هكذا. فمثل هذا المنطق الذي يجعل الله أجمل وأحسن محبوب وأفضل مطلوب هو ممّا يختص به الأنبياء وحسب. طبيعي بحسب لغة القرآن، ومن ثَمّ فهو من مختصات القرآن نفسه الذي تحدّث تلك اللغة.

لماذا لم يستخدم أرسطو وأفلاطون وسقراط مثل هذه الصيغة في البيان حيال الله؟ هؤلاء فلاسفة كبار وعلماء تربوا وسط بيئة ثقافية عظيمة، فلماذا لا نلمس في

---

(١) آل عمران: ٨٣. (٢) مريم: ٩٣.
(٣) البقرة: ٢٥٦.

كلامهم مثل هذه الأوصاف؟ لأنّ هؤلاء ينبثقون من طاقتهم البشرية الفردية، وقد ساروا في الطريق من خلال قدراتهم الفكرية الخاصة، وبذلك لم يستطيعوا أن يصلوا لأكثر ممّا وصلوا إليه فعلاً. أمّا النبي فهو يفيض من مصدر آخر. وعندما يقول النبي فلا ينطق من عنده، بل يحكي لسان الوحي؛ هناك قدرة أخرى هي التي تنطق بلسانه، وتجري الكلام فيه. إن ما ينطق في الحقيقة هو الوجود الذي يتحدث على لسان النبي.

وهكذا يكون هذا المنطق الذي يتحدث عن الله بشكل جذّاب هو مما يختص به القرآن. ما نلحظه في الأعصار اللاحقة أنّهم شبّهوا الله في لغة الشعر والعرفان ـ التي جنحت إلى التطرّف أحياناً ـ بالمرأة الجميلة، أو الفتى الجميل، وبالشعر والعين وما شابه، وهذه اللغة انبثقت فيما بعد، ولكن مصدرها يكمن في هذا الأساس القرآني الجمالي.

طبيعي لم يستخدم القرآن هذه اللغة العامية المبتذلة أبداً بحيث يشبه الله بصورة تكون عينها بهذا الوصف وشعرها كذا وقوامها كذا. أما أولئك الذين استخدموا هذه التعابير فقد أرادوا لها أن تكون رموزاً اصطلاحية. فعندما يطلقون الشعر فالاستخدام كناية على البُعد والفراق بما للشَّعر من سواد وظلام. وعندما يتحدّثون عن القوام واستوائه فيريدون بذلك بساطة ذاته [سبحانه] لأن الخط المستقيم هو أبسط الخطوط، وعندما يتحدثون عن العيون فمرادهم شيء آخر، وهكذا.

تعدّ تعبيرات هذه اللغة ـ الشعرية العرفانية ـ تعبيرات عامية مبتذلة من وجهة نظر القرآن، بيدَ أنّها تعود في منبثقها إلى هذا الأصل ـ القرآني ـ إذ هم يبتغون أن يعرفوا الله للإنسان بصيغة محبوب ومعشوق يتجه إليه الإنسان.

لم يقتصر القرآن في هذا الجانب على مجرّد التعريف، بل مضى يربّي وفق هذا المنطق، بحيث اتضح أن له برنامجاً عملياً للإعداد. فقد أوجدت منهجية القرآن هذه ثلّة راحت تضحي بمالها ونفسها حبّاً لله وعشقاً له، وتفنى جهاداً في سبيله.

مثال في حبّ إله القرآن

ثَمَّ حديث توارد على نقله الشيعة والسّنة معاً[1]، وقد سمعتم مكرّراً أن أصحاب الصفّة هم عدّة من المرموقين الذين قدموا المدينة ولم يكن لهم زوجات ولا حياة معاشية مستقلّة، فحدّد لهم النبي حيطة حيث كان يرعاهم بنفسه. وفي أحد الأيام يذهب النبي الأكرم لزيارتهم بعد صلاة الصبح وما بين الطلوعين، حيث بدأت الظلمة تنقشع ويطل الضياء.

وعندها وقعت عيناه على أحد هؤلاء واسمه ـ بحسب أصول الكافي ـ حارثة، وهو يخفق ويهوي، قد غارت عيناه في رأسه. فسأله رسول الله (صلّى الله عليه وآله): كيف أصبحت يا حارثة؟ (أو يازيد بالنسبة لمن ذهب إلى أن اسم الشاب زيد)، فرد عليه: أصبحت موقِناً.

فسأله النبي الأكرم: ما علامة يقينك؟ فأجاب الشاب: إن يقيني أسهرَ ليلي وأظمأ هواجري.

وعندما استزاده النبي، ردَّ عليه الشاب في بيان علامة يقينه وصفته: كأني أنظر إلى أهل الجنّة يتنعّمون في الجنّة، وعلى الأرائك متكئون، وكأني أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذّبون مصطرخون، وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي.

---

(١) هذا الحديث موجود في «الكافي»، وفي كتب أهل السّنة أيضاً. كما أنَّ مولانا [جلال الدين الرومي] عكسه بصيغة شعرية.

ثم استأذن النبي في أن يذكر له من هم أصحاب الجنّة من أصحابه ومن هم أصحاب النار، فأمره النبي بالسكوت(١).

هذا المعنى نظمه الشاعر بقوله:

قال النبي لزيد في صباحٍ، كيف أصبحت أيّها الرفيق الوفي؟

أجاب: أصبحت عبداً موقناً.

فسأله: ما هي علامة بستان إيمانك لو كان قد أزهر؟

أجاب: ظمآن في النهار، لم أنم الليل من الحبّ ولهيبه .

---

(١) في «الكافي»: «إنّ رسول الله(صلى الله عليه وآله) صلّى بالناس الصبح، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفراً لونه، قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه، فقال له رسول الله(صلى الله عليه وآله): كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت يا رسول الله موقناً، فعجب رسول الله(صلى الله عليه وآله) من قوله، وقال: إن لكل يقين حقيقة فما حقيقة يقينك؟ فقال: إنّ يقيني: يا رسول الله هو الذي أحزنني، وأسهر ليلي، وأظمأ هواجري، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها، حتى كأنّي أنظر إلى عرش ربّي وقد نُصب للحساب، وحشر الخلائق لذلك، وأنا فيهم، وكأني أنظر إلى أهل الجنّة يتنعمون في الجنة ويتعارفون وعلى الأرائك متكئون، وكأنّي أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذّبون مصطرخون وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي، فقال رسول الله(صلى الله عليه وآله) لأصحابه: هذا عبد نوّر الله قلبه بالإيمان، ثم قال له: الزم ما أنت عليه. فقال الشاب: ادع الله لي يارسول الله أن أرزق الشهادة معك، فدعا له رسول الله(صلى الله عليه وآله) فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات النبي(صلى الله عليه وآله) فاستشهد بعد تسعة نفر وكان هو العاشر».

وفي رواية أخرى: «استقبل رسول الله(صلى الله عليه وآله) حارثة بن مالك بن النعمان الأنصاري، فقال له: كيف أنت ياحارثة بن مالك؟ فقال: يارسول الله مؤمن حقّاً، فقال له رسول الله(صلى الله عليه وآله): لكل شيء حقيقة فما حقيقة قولك؟ فقال: يارسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت هواجري، وكأني أنظر إلى عرش ربّي قد وضع للحساب، وكأني أنظر إلى أهل الجنّة يتزاورون في الجنّة، وكأني أسمع عواء أهل النار في النار، فقال له رسول الله(صلى الله عليه وآله): عبد نوّر الله قلبه، أبصرت فأثبت، فقال يارسول الله ادع الله لي أن يرزقني الشهادة معك، فقال: اللّهم ارزق حارثة الشهادة، فلم يلبث إلاّ أيّاماً حتى بعث رسول الله(صلى الله عليه وآله) سرية فبعثه فيها، فقاتل فقتل تسعة أو ثمانية ثم قتل». الأصول من الكافي، ج٢، ص٥٣ ـ ٥٤ [المترجم].

قال: هات ما حصلت عليه من هذا الطريق، ممّا يتسق مع فهم وعقول أهل هذه الديار؟

أجاب: أرى الخلق والسماء، وأرى العرش وأصحاب العرش.

وأرى النيران السبعة وأرى الجنّة بوضوح، كما يرى عابد الصنم الصنم.

فهل أتحدّث أم أصمت؟

أشار إليه المصطفى أن اصمت[١].

لا تقتصر هذه الحالة التي أوجدها الأنبياء[٢]، على إنسان واحدٍ وحسب، بل أوجدوا موجاً من الحب وليس محض فلسفة جامدة تنتهي إلى القول بوجود «علّة العلل» في هذا العالم. «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحبّ إليكم من الله ورسوله وجهادٍ في سبيله فتربّصوا»[٣]، لقد أوجدت الحركة النبوية المحبة، وهذا أمر لن نستطيع أن ننعته بالمحاكاة، فمَن حاكى وأي اتجاه أو مبدأ أراد النبي أن يقلّد؟

---

(١) تتضمّن المقطوعة الشعرية الأبيات التالية:

گـفت پـيغمبر صباحى زيـد را	كيف أصـبحت أي رفـيق بـا وفـا
گفت عبداً مـوقناً بـاز اوش گـفت	كو نشان از باغ ايمان گـر شكـفت
گـفت تشـنه بـودهام مـن روزهـا	شب نـخفتم ز عشـق و سـوزها
گفت از اين ره كـوره آوردى بـيار	در خور فـهم و عـقول ايـن ديـار
گفت خلقان چـون بـبيند آسـمان	مـن ببينم عـرش را بـا عـرشيان
هفت دوزخ هست جنت پيش مـن	هست پيدا همچو بت پـيش شـمن
هـين بگـويم يـافرو بـندم نـفس	لب گزيدش مصطفى يعنى كـه بس

(٢) عندما نقول الأنبياء فإنّ من نعني بالدرجة الأولى نبينا الذي يعدّ تأريخه على درجة فائقة من الوضوح.

(٣) التوبة: ٢٤.

علاقة الإنسان بالله في القرآن

البُعد الآخر الذي يلي البعد السابق في هذا الباب يتمثّل بالجمال الفائق الذي اتسم به القرآن في وصف علاقة الإنسان مع الله. لقد صارت لنا معرفة بثقافات عصرنا بنسبة وأخرى، وأضحى لدينا شيء من الاطلاع على هذا الجانب ـ المتمثّل بالحديث عن الإنسان ـ ولكن مع ذلك عندما يُطلب منّا أن نتحدّث عن هذا البُعد، فلن يرقى مستوى فكرنا بشأن الإنسان ووجدانه إلى مستوى الوصف القرآني أبداً.

يعرّف القرآن الإنسان بوصفه كائناً يتوق إلى الحقيقة وينشد الكمال بحيث لا يهدأ مهما كانت المرتبة التي بلغها إلّا أن يصل إلى الله.

تأمّلوا ما تنطوي عليه هاتان الجملتان من امتلاء في المعنى وما تتسمان به من جمال فائق: «الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله» ، فبعد أن يسجّل النص القرآني أن قلوب أولئك تطمئن بذكر الله، يعود ليضيف مباشرة: «ألا بذكر الله تطمئن القلوب»[1]. إن تقديم «بذكر الله» على «تطمئن القلوب» مع أنه ينبغي أن يكون مؤخراً، إنّما يفيد الحصر، أي بذكر الله وحده تطمئن القلوب، فالإنسان يبقى قلقاً مضطرباً مهما كان المبتغى الذي يصل إليه.

ومن الآيات الأُخر بشأن علاقة الإنسان بالله قوله (تعالى): «ياأيّتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربّك راضيةً مرضية»[2].

لقد ذكر في آية أُخرى [الآية السابقة] ما تطمئن به القلوب. ولكم أن تتأملوا كم هي وثيقة العلاقة بين الله وعبده، فهما موجودان يرضى أحدهما عن الآخر

---

(١) الرعد: ٢٨. (٢) الفجر: ٢٧ ـ ٢٨.

[رضي الله عنهم ورضوا عنه][1].

ثم يواصل النص، قوله: «فادخلي في عبادي» فهذه النفس (المطمئنة) عبدة لله لا لشيء آخر سواه، هي أسيرة حب الله متحرّرة من علائق الدارين.

ثم يقول: «وادخلي جنّتي»[2]، وحرف «الياء» هنا زاخر بالمعنى، فالنفس المطمئنة تدخل جنة الله، وهي أسمى من بقية الجنان العادية، وهي إلى ذلك داخلة في زمرة عباد الله وخاصّته.

عندما نتأمّل ـ هذه الصورة ـ يبدو لنا أن ما يعكسه القرآن بشأن بيان علاقة الإنسان بالله يتسم بالإعجاز؛ فهو بيان لا يضارع ولا ينافس ولا سابقة له.

إنّ مثل البيان القرآني على هذا الصعيد مثل أي كنز آخر، حيث ما يزال منذ ألف وأربعمئة سنة جديراً بالدراسة والتأمّل من قبل أي مفكّر، تماماً مثل الكنوز [المعرفية القرآنية] الأخرى.

وإذا لم يكن هذا إعجازاً فما هو الإعجاز إذن؟ يتسم البيان القرآني بالرفعة ويتسم بالخصوصية بحيث يكون جديراً بالبحث فيه، مثله في ذلك مثل أي كنز آخر يستحق الدراسة.

من الأمور التي باتت تطرحها العلوم النفسية المعاصرة ولم تكن تطرح في السابق، هو ما يذكرونه من أن إحدى أبعاد الروح الإنسانية هو ما تتسم به من طلب لله والشعور بحسّ التقديس. ففي غريزة الإنسان حسّ متعالٍ يصبو به للخضوع بإزاء مقام رفيع وينزع به نحو عبادته، بحيث إذا لم يعثر على الإله الأحد، فسيضع مكانه إلهاً بديلاً ويتجه له بالعبادة.

---

(١) البينة: ٨.

(٢) الفجر: ٢٧ ـ ٣٠.

تلاحظون هذه الفكرة في كثير من الكتب المعاصرة، ولا أريد أن أزعم أن هناك إجماعاً على هذا المطلب من جهة علم النفس، كلّا، إنّما أريد أن أشير إلى أن رموزاً كبيرة من علماء النفس والباحثين النفسيين يؤمنون بهذا الأمر. وذلك بخلاف ما كان عليه العلم في السابق من عدم إشارة لهذا البعد في الروح الإنسانية.

اما القرآن فقد تحدّث عن هذا الجانب بغاية الصراحة: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله»[1]. ليس هناك ما هو أصرح من هذه البيانات في هذا المضمار. فالفطرة تعني الخلقة؛ حيث يطلق على عملية الخلق المبدعة غير المسبوقة بمثال وصف الفطرة ، والله فاطر السماوات والأرض، لأنه أبدع الخلقة من دون مثال سابق.

عندما يبدع الإنسان شيئاً فإنّه يفعل ذلك على خلفية موجودة يستمد منها العون في هذا المجال، ولكن عندما يقال لله فاطر، فلأنه أوجد الخلقة وأبدعها على غير مثال سابق.

فإذن يعبّر عن الخلقة الإبداعية بلفظ «فَطر» ويقال «فَطَرَ» بصيغة الفعل الماضي، حيث قوله [سبحانه] : «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها» والتي تعني أن الحس الديني هو شيء موجود في طبيعة الإنسان وبنيته الوجودية.

والسؤال: من أين أتى النبي بهذا ونطق به؟ هل كان ثَمَّ في محيطه سابقة لهذا؟ ليس هناك خلفية نلمسها لهذا الأمر حتى في غير المحيط الذي نشأ به النبي. فقد نقلوا لنا الفلسفة اليونانية التي كانت تعدّ يومذاك أرقى مبدأ فلسفي، بيدَ أننا لم نعثر

---

(١) الروم: ٣٠.

فيها على مثل هذا الكلام.

ياترى من أين استمد القرآن هذه الفكرة؟ لا مناص من أن نذعن بأن هذه اللغة هي لغة ربّ الوجود، منبثقة من قلب الوجود؛ هذه لغة موجود هـو الذي خلق الإنسان، وهو العليم به.

الوجدان الأخلاقي قرآنياً

ثمة مسألة أخرى ترتبط بالروح الإنسانية مـتمثّلة بـالوجدان الأخـلاقي. ولاأدّعي أن الفكرة التي سأعرضها هي مورد إجماع علماء العصر الجديد، ولكن من الثابت ان العلم كلّما تقدّم أكثر، صار أكثر اذعاناً لها. يقال أيضاً أنّ الفيلسوف الألماني المعروف «عمانوئيل كانت» الذي يعد من أكبر فلاسفة العالم تؤثر عنه جملة كانت مخطوطة على قبره ثم محيت، هذه الجملة هي: شيئان يثيران إعجاب الإنسان ودهشته أكثر من أي شيء آخر، الأوّل: السماء المليئة بالنجوم الكـائنة فـوق رؤوسنا، والثاني: الوجدان الموجود فينا.

وهذا الأمران هما ممّا عني بهما القرآن كليهما. فبشأن السماء الكائنة فوق رؤوسنا ألفت القرآن نظرنا إليها تكراراً: «إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب»(١). وأمّا بالنسبة للوجدان الذي ينطوي عليه الإنسان، فثَمَّ قوله [سبحانه]: «والشمس وضحاها . والقمر إذا تلاها» إلى أن يقول: «ونفسٍ وما سوّاها. فألهمها فجورها وتقواها»(٢).

وفي موضع آخر يقسم بنفس الإنسان بلحاظ ما تتمتع به النفس الإنسانية من معرفة للحق. يقول (تعالى): «لا أقسـم بـيوم القـيامة . ولا أقسـم بـالنفس

---

(١) آل عمران: ١٩٠.

(٢) الشمس: ١ـ٨.

اللّوامة»[1]. اللّوامة صيغة مبالغة تعني كثيرة اللوم، والمعنى أن النفس الإنسانية خُلقت على درجة من الطهر والنقاء بحيث إذا ما اجترحت سوءاً، تكون بنفسها بمنزلة القاضي وتصدر الحكم على نفسها، وتلوم نفسها بنفسها.

ولكم أن تلحظوا أن ذكر هذا الأمر جاء توأماً لذكر القيامة، فالقيامة هي محكمة العدل الإلهي في الوجود برمّته، والنفس اللوامة هذه هي جهاز يمثّل محكمة العدل الإلهي داخل ضمير الإنسان.

إن ما يلحظ في القرآن بشكل عام هو أن الإنسان ـ وما يطلق عليه القرآن النفس الإنسانية ـ يحظى بعناية خاصة تميّزه عن العالم برمّته، فهناك حساب خاص للإنسان يتميز عن غير الإنسان؛ ينص القرآن مثلاً: «وفي الأرض آيات للموقنين. وفي أنفسكم...»[2].

لنتجاوز هذه النقطة إلى غيرها.

أقوم السبُل منطقية لمعرفة الله

البُعد الآخر الذي يدخل في هذا الباب هو النمط المعقول لمعرفة الله في القرآن. فالقرآن يعرّف الله للإنسان، ولكن بأي صيغة يفعل ذلك؟ عندما نيمّم وجوهنا صوب القرآن نراه يستخدم أقوم الصيغ المنطقية معقولية.

عندما ننتقل إلى المسيحيين؛ ولا نعني بهم المسيحيين في زمن نزول القرآن بل حتى المعاصرون؛ عندما ننتقل إليهم نجد أنّهم يفصلون الإيمان عن العقل والعلم. إن الكتب الدينية المسيحية ـ وليس كتبهم العلمية ـ مليئة بالتأكيد أنّ الإيمان هو نور ينبغي أن ينوجد في قلب الإنسان، لا شأن له بعقل الإنسان وعلمه، وهو ضدّ

---

(1) القيامة: ١ ـ ٢.

(2) الذاريات: ٢٠ ـ ٢١.

العقل والعلم الإنسانيين. هم يؤمنون بالتثليث، ومنطقهم في هذا أن هذه [الأقانيم] الثلاثة هي واحد، وهي ثلاثة في عين الوقت. ولكن إذا ما سألناهم كيف يجوز ذلك، لأجابوا أن المسألة مسألة إيمان لا مسألة عقل.

أمّا القرآن فلا يفصل بين الايمان والعلم البشري. بديهي أن الايمان في نفسه هو شيء غير العلم، ولكنهما مترابطان. هل تعثرون على كتاب كالقرآن يُعنى كل هذه العناية بآيات الخلقة، وهو يحثّ البشر على الدوام ويدعوهم إلى التأمّل في آثار الخلقة والتفكير فيها أكثر؛ فحيثما ازداد التفكير والتأمل أدرك الإنسان الله على نحو أفضل. وبهذا عدَّ القرآن العلم جسراً للإيمان.

سأتلو لكم آية أسوقها كمثال يستطيع الإنسان أن يدرك من خلالها هذا النمط من الآيات. وهي الآية المعروفة في سورة البقرة، حيث قوله [تعالى]: «إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كلّ دابّة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقومٍ يعقلون»[1].

تعكس هذه الآية أقدم الصيغ المنطقية لمعرفة الله؛ وهي إلى ذلك تشير بأن هذا الكتاب الذي اسمه القرآن لا يمرّ على هذه الظواهر ولا ينظر إليها كأمور عادية. وهذا ما يكشف عنه العلم الإنساني أيضاً كلّما ازدادت خطاه في التقدّم.

يقوم منطق القرآن على الإشارة الإجمالية، فهو يدفع الإنسان للتفكير بهذا الموضوع وذاك ليدرك بنفسه المنافع التي يجنيها على الصعيد التوحيدي. فهو يحثّ

---

(١) البقرة: ١٦٤.

على التأمّل بالخلقة وأساسياتها ليشير إلى الإنسان بأنّه سيكتشف الدليل على التوحيد من وسط عملية التفكير والتأمل هذه.

إنّ بمقدور الإنسان أن يدرك معرفة الله من خلال حثّ القرآن له في التفكير باختلاف الليل والنهار، وفي العلاقة الخاصة بين الشمس والأرض. كما يحثّ القرآن الإنسان لدراسة حركة الرياح وتقلباتها ليعثر على دليل معرفة الله، وهكذا الحال بالنسبة لدورة المطر، وعلاقة المطر بحياة النباتات والحيوانات، إذ كلّما ازداد الإنسان تفكّراً في هذه المجالات، أدرك أدلّة معرفة الله أكثر.

خلاصة الفكرة ـ ما تزال هناك مجموعة أخرى من الأفكار بيدَ اني أريد أن أنهي الموضوع ـ أننا إذا ما اتجهنا صوب أي مبدأ من المبادئ التوحيدية في العالم، فسنعثر جزماً إلى جوار ما نلمسه من أفكار جيدة، على أفكار مستبعدة أو ناقصة على أقل تقدير، بحيث ينبغي استكمالها من خلال الاستعانة بمصادر أخرى؛ كما هو الحال مثلاً في إلهيات أرسطو التي تعدّ ناقصة بشكل كبير.

إن القرآن هو الكتاب الوحيد الذي يُعَدّ كل ما جاء به في مجال الإلهيات صحيحاً، بحيث لم يأت أحد بما يعلو على ما جاء به القرآن في هذا المجال. وهذا هو الإعجاز، وإلّا فإنّ الإنسان إذا ما عاش في أي مستوى من مستويات الحياة الاجتماعية، ومهما كان نابغة؛ ومهما حظي به من المكانة المرموقة، فإن محصلة ما يصدر عنه لا تعدو أن تكون مجموعة من الكلام الصحيح وإلى جواره مجموعة أخرى من الكلام [الرؤى والنظرات والمواقف] غير صحيحة أيضاً، حيث سيكشف عدم صحّة كل ما ذكره ولو بعد حين.

وبإزاء ذلك نقف أمام كتاب عرض قبل ألف وأربعمئة سنة كثيراً من المسائل في الإلهيات ـ أشرت لبعضها ـ بحيث عدّت كلّ مسألة عرضها صحيحة في مجالها

لم ينالها شيء من الاعتراض ولم يعتورها نقص، بل صارت مصدراً يستوحي منه الآخرون. وما ذكره هذا الكتاب ـ إلى ذلك ـ يفوق ما جاء في الكتب المقدّسة السابقة ويسمو على المدارس والاتجاهات الفلسفية المعاصرة له؛ أفلا يعدّ ذلك دليلاً على أن هذا الكتاب استمد من مبدأ أعلي وهو منبثق من مصدر غير الفكر الشخصي؟ وألا يعد ذلك دليلاً على أن صاحبه لم يأت بما فيه من عنده بحيث يكون ما ذكره من بنات أفكاره، وإنّما نزل عليه من أفق أعلى وجرى على لسانه، بحيث لم يكن لسانه غير وسيلة لبيان رفيع؛ بل ليس وجوده وقلبه وروحه إلّا وسيلة وحسب، لكي تأتي هذه المضامين من منبثق آخر وتكون ضوءاً هادياً إلى البشر؟

إذا ما تخطينا هذا الموضوع فإن أمامنا بحثاً آخر سنتوفّر عليه في الجلسة القادمة إن شاء الله[1]، فحواه: هل ما ذكره القرآن على الصعيد التاريخي يتضمّن بعداً إعجازياً أم لا؟ طبيعي نعرف أن القرآن لم يتناول أي مسألة مطلقاً بالعنوان التاريخي المباشر، بل امتنع عن تناول الفكرة بالشكل التاريخي [أي بعنوان أنه كتاب تاريخ يتوفّر على رصد الوقائع التاريخية وتدوينها]، إنّما أشار القرآن إلى العظات والعبر في تاريخ الماضين. ولكن هناك بالضرورة إشارات تاريخية في هذا الكتاب لتاريخ الماضين.

والسؤال: هل ثَمَّ إعجاز فيما ذكره القرآن من ذلك؟ أي هل يمكن العثور فيما ذكره القرآن من إشارات تاريخية على أمور لم تكن معروفة في ذلك العصر، ثم جاءت الدراسات والبحوث الإنسانية فيما بعد لتؤيّد ما جاء به القرآن على هذا

(١) لا تشير التسجيلات الصوتية المتوافرة إلى تشكيل مثل هذه الجلسة [الناشر].

الصعيد، إذا ما استطعنا العثور على نموذج من هذا القبيل، فسيكون ذلك مثالاً آخر للإعجاز القرآني، وأن هذا الكتاب لم ينبثق عن فكر النبي بوصفه إنساناً عادياً، بل هو وحي هبط عليه من أفق عال.

المداخلات

● بشأن ما ذكرتموه من أنّ المسيحيين يعدّون الايمان أمراً منفصلاً؛ نجد أن هناك ما يماثله في بعض الموارد، منها: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»؛ وَثَمّ بالإضافة إلى ذلك فريق آخر يقول: خشبية هي قدم أصحاب الاستدلال، وما أوهنها القدم الخشبية[1]. وهؤلاء يسوقون أدلّة على مدّعاهم، لذلك أرجو أن تدلوا بإشارة حيال ذلك؟

الأستاذ مطهري: نقطة جيدة هي التي أدلى بها الدكتور، فقد أشرنا إلى أن المسيحيين يفصلون بين العلم والعقل الإنسانيين وبين الايمان ويعدّانهما أمرين مختلفين، بحيث قد تصطدم معطيات العقل والعلم الإنساني مع ما يقتضيه الإيمان. فالعقل البشري يقرّر شيئاً فلا يوافقه عليه الايمان، بل ويضاده، وعندئذ يقوم منطق المسيحية على تخطئة العقل والحثّ على الأخذ بالإيمان.

الإيمان بهذا المعنى مرحلة فوق مرحلة العقل وفوق مرحلة العلم. هؤلاء يعدّون الايمان أمراً إلهامياً وإشراقياً بالضرورة. والقرآن لا ينكر الإلهام والإشراق بل يؤيدهما، وما قرأتموه في قولكم: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء» هو حديث، بل هو ليس أكثر من حديث واحد وحسب.

---

(١) ترجمة نثرية لبيت من الشعر الفارسي، نصه:

پای استدلالیان چوبین بود   پای چوبین سخت بی تمکین بود

على هذا يمكن لإنسانٍ أن لا يؤمن بالحديث. ولكن القرآن نفسه أقر مسألة الإلهام والاشراق والنور المعنوي الذي يُلقى في القلب، ولكن ليس بشكل منفصل، بحيث يكون لهذا حساب وللعلم والعقل الإنسانيين حساب آخر منفصل، بحيث إذا ما أردت أن تبلغ الإيمان فعليك أن تتنكر لعقلك وتدعه جانباً.

لا يذهب القرآن مطلقاً إلى أنك إذا ابتغيت الإيمان فعليك أن تتخلّى عن عقلك لأن عقلك يتعارض مع الايمان. إن القرآن لا يرى أن هذين الاثنين متضادين، وإنّما يحثّك على أن تسلك الطريق عن سبيل العقل، وعن طريق تهذيب النفس، وهذان الاثنان سيفضيان إلى نتيجة واحدة.

ثَمَّ في القرآن آيات ـ هي تلك التي قرأناها ـ تحثّ الإنسان على العلم، وكشف قوانين الطبيعة، وتعد ذلك مؤيداً للتوحيد؛ وفي الوقت ذاته يقرّر القرآن: «إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً»[1]. وهذا هو نفسه النور الإلهامي. بيدَ أن القرآن لا يقرّر أنك إذا أردت أن تبلغ هذا المقام فعليك أن تتخلّى عن الطريق الثاني ـ طريق العقل ـ.

وما جاء في البيت الشعري من القول: خشبية هي قدم أصحاب الاستدلال، وما أوهنها القدم الخشبية، هو مؤيّد للوجهة التي أدلي بها لا لما قلته أنت (الخطاب للسائل). فالقرآن لا يريد أن يقرّر وجود ضدية وتعارض بين الاستدلال وبين الإشراق والإلهام، إنّما يريد أن يقرّر بأن الإنسان الذي يخطو الطريق من خلال الإشراق والإلهام إنّما يتحرّك بقدمه، أما ذلك الذي يطويه من خلال الاستدلال فهو كالإنسان الذي يريد أن يسافر عبر قدم خشبية «وما أوهنها القدم الخشبية» فالإنسان لا يسيطر على القدم الخشبية، لذلك ربّما زلّت به لأن احتمال السقوط فيها

---

(١) الأنفال: ٢٩.

كبير.

ما يريده الشاهد الشعري أنَّ الاستدلال محفوف بالأخطاء. فهو يتحدث إلى الفيلسوف بلسان العارف ويخاطبه بالقول: أيها الفيلسوف، اعلم أن طريق الفلسفة عرضة للخطأ، ولا يريد أن يقرّر أنّ هذا الطريق خطأ من الأساس.

طبيعي أن القدم الخشبية هي أفضل من عدم وجود القدم، فإذا ما كان الإنسان مخيّراً بين عدم وجود القدم والقدم الخشبية، فالقدم الخشبية أفضل، بيد أنّه ينعطف للتأكيد إلى أنّ القدم الخشبية لا ترتقي إلى مستوى القدم الطبيعية عند الإنسان.

● أريد أن أشير إلى مسألة تأتي في سياق جواب ما ذكره الدكتور، في قوله: خشبية هي قدم أصحاب الاستدلال، وما أوهنها القدم الخشبية.

فما أشار إليه من أن الاستدلال يتعارض مع الدين، يمكن أن يكتسب صيغتين: الأولى أنك تفهم شيئاً ما وتصل إليه من خلال الاستدلال؛ الثانية: أن يتبلور المطلب أولاً ثم تتلوه عملية الاستدلال عليه. وما له الأصالة هو الأسلوب الثاني، فليس هناك أبداً مخترع يجلس ويمارس الاستدلال لكي يصل إلى كيفية اكتشاف الكهرباء، وإنما تنقدح في ذهنه بارقة معينة ثم يتابعها بالاستدلال عليها وإيجاد الوسيلة. وهذا المنهج عام في جميع المخترعات والاكتشافات التي شهدهاالعالم. إن «باستور» ـ على سبيل المثال ـ لم يجلس ليمارس الاستدلال ابتداءً، وإنّما استضاءت في ذهنه ومضة دلّته على لزوم وجود عامل ينقل المرض من هذا المريض إلى ذاك، ثم سار وراء الفكرة، وبذل في سبيلها جهوداً حثيثة إلى أن وصل إلى مرحلة الاكتشاف.

كذلك الحال في الأمور الهندسية، فما يحصل لا يتمثّل بخطور قضية هندسية

على الذهن بحيث يصار المهندس إلى صياغة «الصغرى» و«الكبرى» لها. كلا، فإنّ هذا الطريق الذي بين أيدينا للاستدلال، يصلح لإنسان يريد أن يتعلّم شيئاً ما للتو، بحيث تأتي إليه لتضيء له طريق الماضين عبر الاستدلال. فالذي يحصل في الهندسة هو أن ترتّب مجموعة من المقدّمات ثم نستنتج منها قضية، بيد أنا نفعل ذلك للتعبير عن طريق مفتوح كان قد سُلك قبل ذلك [أي مسار أسست له البحوث العلمية المتراكمة]، طريق قد اكتشف قبل ذلك، لنضعه أمام الإنسان لكي يسير على منواله.

فما يقال من أنه «خشبية هي قدم أصحاب الاستدلال» معناه أنك إذا ما أردت أن تعتمد على استدلالك الشخصي لإثبات الله، فلن يكون ذلك مفهوماً بالنسبة إليك. إذ عليك أن تنتبه أوّلاً وتأخذ بنظر الاعتبار مجموعة من الحقائق الكبيرة الموجودة في العالم؛ تدرك الله، ثم تمارس بعد ذلك الاستدلال؛ وهذا الاستدلال يكون مؤيّداً لذلك المسار.

اذكر أنه كان لدينا معلم يدرسنا الرياضيات ـ توفي رحمه الله ـ ينتهي جوهر ما كان يركز عليه إلى قوله: أريدكم أن تحسّوا بالفكرة [أي تدركوها وتفهموها] لا أن تتحدّثوا فيها عن طريق الاستدلال. ربّما كنّا مع أنفسنا نخطّئ منهج هذا المعلّم آنئذ ولكنّها الحقيقة؛ فعلى الإنسان في كل شيء أن يحسّ بذلك الشيء أولاً، ثم يؤيّده بالاستدلال، أما إذا ما أراد أن يمارس الاستدلال بدون حس [وعي وإدراك وفهم] فسيكون حاله عندئذ حال القدم الخشبية تلك.

المزاوجة بين المنهجين الاستدلالي والكشفي

الأستاذ مطهري: إن بيان المهندس جيّد بلا شك. فهناك منهج في الإلهيات يعتمد على توأمة «الاستدلال والبرهان» من جهة، وما يطلقون عليه بالكشف

والإلهام من جهة أخرى. وهؤلاء يؤمنون بأنّه ينبغي لهذين أن يكـونا مـؤيدين لبعضهما. ممّن يؤمن بهذا النهج ويعتمد عليه كثيراً هو الملا صدرا [صدر الديـن الشيرازي صاحب كتاب الحكمة المتعالية المشهور بالأسفار]، فهو يرى أنَّ الذين يقتنعون بالاستدلال ويكتفون به في الإلهيات لن بصلوا إلى نتيجة، كما أن الذين يدّعون الكشف والإلهام من دون أن يدعموهما بـالبرهان، لا أهـمية لنـتائجهم أيضاً؛ انّما ينبغي لهذين المنهجين أن يعضد بعضهما بعضاً.

في الحقيقة كأن المسألة تقوم على أساس المنطق التالي: ما يدركه الذوق يجب أن يؤيده العقل، فما يصل إليه الإنسان عن طريق الذوق والكشف هو مطلب كأنه أُلقي في قلبه، ولكن ينبغيأن يجتاز معايير العقل وتحكم عليه مقاييسه بالصحّة.

هذه فكرة جيّدة، ولكن أن يكون هذا الأمر هو مراد صاحب الشعر، فـفي المسألة شيء من التأمل والترديد. فعندما نعود إلى الشعر نجد أن الأبيات التي سبقته وتلته تريد أن تحكي أمراً آخر. وفي ذلك الوقت الذي قيل فيه هذا الشعر، كان كلّ من أصحاب الاستدلال وأهل الكشف يسير في اتجاه منفصل، وكل فريق يحكم بالخطأ على الفريق الآخر.

فأصحاب الاستدلال ينعتون أهل الكشف بأن بضاعتهم ليست أكـثر مـن تخيّلات لا تقوم على أساس، فيردّون عليهم بأن استدلالاتكم ضعيفة.

على هذا الضوء لم يكن الشاهد الشعري يريد مزاوجة أسلوب الاستدلال وأسلوب الإشراق والتوأمة بينهما، إنّما يخاطب الذيـن جـانبوا طـريق التـقوى والمعنوية، بحيث لا يريدون الاقتراب إلى الله عن طريق العمل، بل يتعاملون مع الله وعلى الدوام من خلال الفكر والعقل والاستدلال؛ يخاطبهم بالقول ان مثلكم مثل الذي يريد أن يطوي مسافة برجل خشبية، ولما كانت ليست للإنسان سلطة على

الرجل الخشبية فستكون احتمالات خطر السقوط والانزلاق كبيرة بالنسبة إليه.

هذا هو الذي يريده الشاهد الشعري. ومع ذلك فإنَّ ما تفضّلتم به ـ الخطاب للسائل ـ صحيح، ولكن لا أظن أن البيت الشعري يريد الإشارة للفكرة التي ذكرتموها.

الفهرست

مقدمة المترجم

القسم الأوّل: إثبات النبوة

الفصل الأول

ضرورة النبوة وأساسيات البحث

ثلاث نظريات حول الوحي

الفصل الثاني

من المنهج الكلامي إلى المنهج الفلسفي

الفصل الثالث

بيان حكماء الإسلام حيال النبوة العامة

القسم الثاني: الوحي

الفصل الأول

معنى الوحي واستعمالاته في القرآن

الفصل الثاني

خصائص وحي الأنبياء ونظرية التعليل

القسم الثالث: المعجزة

الفصل الأول

المعجزة.. التعريف ونظريات التفسير

الفصل الثاني

نظريات المعجزة.. عرض تفصيلي

الفصل الثالث

نظريات المعجزة .. مناقشة تفصيلية

الفصل الرابع

الاستعداد الروحي .. أمثلة تطبيقية من الحياة

الفصل الخامس

المعجزة وطبيعة العلاقة

بين القوى الروحية وعالم الملكوت والتقوى

القسم الرابع: إعجاز القرآن

الفصل الأول

مدخل إلى الإعجاز البلاغي

الفصل الثاني

منهجية دراسة الإعجاز القرآني

الإعجاز الجمالي نموذجاً

الفصل الثالث

الإعجاز المنطقي في القرآن

الفصل الرابع

إعجاز البحث التوحيدي في القرآن

الفصل الخامس

اللّه.. بين لغة الفلاسفة ولغة القرآن

إصدارات المؤسسة

١ ــ خير الوصية	الشيخ الخزاعي الإحسائي
٢ ــ صفات الله عند المسلمين	الشيخ حسين العايش
٣ ــ زاد المسافرين في اصول الدين	الشيخ ابن ابي جمهور الإحسائي
٤ ــ كاشفة الحال في شرح احوال الاستدلال	الشيخ ابن ابي جمهور الإحسائي
٥ ــ مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي	السيد محمد حسين الطباطبائي
٦ ــ رسالة التشيع في العالم المعاصر	السيد محمد حسين الطباطبائي
٧ ــ الاسلام الميسر	السيد محمد حسين الطباطبائي
٨ ــ الشيعة	السيد محمد حسين الطباطبائي
٩ ــ اصول الفلسفة (١ــ٣)	السيد محمد حسين الطباطبائي
١٠ ــ دروس في فقه الامامية (١ــ٢)	الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي
١١ ــ مبادئ علم الفقه (١ــ٣)	الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي
١٢ ــ اصول علم الحديث	الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي
١٣ ــ اصول علم الرجال	الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي
١٤ ــ اصول تحقيق التراث	الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي
١٥ ــ دروس في اصول فقه الامامية(١ــ٣)	الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي
١٦ ــ الإدراك البشري	السيد عمار ابو رغيف
١٧ ــ دراسات نقدية في الفكر الإسلامي	السيد كامل الهاشمي
١٨ ــ العقل العملي	الشيخ محمد سند

١٩ ـ اعلام هجر (١ـ٢)	السيد هاشم الشخص
٢٠ ـ الكشكول	الشيخ ابراهيم آل عرفات
٢١ ـ ديوان الوسيلة	ناجي الحرز
٢٢ ـ الإمامة	الشهيد مرتضى مطهري
٢٣ ـ المعاد	الشهيد مرتضى مطهري
٢٤ ـ النبوة	الشهيد مرتضى مطهري
٢٥ ـ شرح المنظومة	الشهيد مرتضى مطهري
٢٦ ـ ذكرياتي مع الشهيد مطهري	الشيخ علي دواني
٢٧ ـ رسالة منطقية في الكليات الخمس	الشيخ علي العبود
٢٨ ـ اليوم الآخر	الشيخ حسين مظاهري
٢٩ ـ حركة التأريخ	عودة عباس
٣٠ ـ التقليد (تحت الطبع)	الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي
٣١ ـ الغناء (تحت الطبع)	الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي
٣٢ ـ التوحيد (تحت الطبع)	الشهيد مرتضى مطهري
٣٣ ـ العدل الإلهي (تحت الطبع)	الشهيد مرتضى مطهري
٣٤ ـ الرسالة المنجية من الهلكة (تحت الطبع)	الشيخ عمران السليم الإحسائي
٣٥ ـ الردود والنقود (تحت الطبع)	الشيخ ابراهيم آل عرفات